Das

Wesen des Christenthums,

mit Beziehung auf

neuere Auffassungsweisen

auch für gebildete Nichttheologen dargestellt

von

Dr. C. Ullmann.

Vierte, umgearbeitete Auflage.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1854.

Seinen

theuern, brüderlich verbundenen Freunden,

Dr. Fr. Lücke und Dr. F. W. C. Umbreit

in herzlicher Liebe und Verehrung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorrede.

Als ich im Jahr 1849 das Vorwort zur dritten Auflage dieses Buches niederschrieb, war ich von Zuständen umgeben, die in Beziehung auf Christenthum und Kirche so viel Beklagenswerthes hatten und für die Zukunft so verhängnißvoll schienen, daß ich, im Begriff eine Erörterung über das Wesen des Christenthums in die Öffentlichkeit einzuführen, nicht umhin konnte, darauf Rücksicht zu nehmen. Seitdem ist vieles anders und, wir dürfen es mit Dank gegen Gott sagen, im Ganzen auch besser geworden. Zwar haben wir uns bei solcher Anerkennung vor Täuschung zu hüten. Wir sind noch weit entfernt von der gründlichen und durchgreifenden Umwandlung, welche man vermöge der erschütternden Erfahrungen, die wir gemacht haben, hätte erwarten sollen; und bei nur Allzuvielen ist mit dem unmittelbaren Eindruck der zerstörenden und bedrohlichen Erscheinungen jener Jahre auch der dadurch hervorgerufene tiefere Lebensernst wieder weit

zurückgetreten. Allein manches von dem, was damals die Zukunft unseres Volkes schwer zu gefährden drohte, hat doch allerdings seine Bedeutung dergestalt verloren, daß es gegenwärtig nicht mehr erforderlich scheint, dagegen anzukämpfen. Solcher Art ist die Stellung, welche der Staat durch die feierliche Erklärung des Princips der religiösen Gleichgültigkeit gegen Christenthum und Kirche einzunehmen sich anschickte. Da nun aber vorzugsweise auf dieses Phänomen die Vorrede zur dritten Auflage sich bezog, so glaube ich mich der Wiederholung des dort Gesagten jetzt überheben zu sollen und wende mich sofort zur Besprechung einiger anderer Punkte, die sich in mehr unmittelbarer Weise auf die hier wiederum dargebotene Schrift beziehen.

Diese Schrift hat, wie die wiederholten Auflagen zeigen, im Allgemeinen geneigte Aufnahme gefunden und der Verfasser kann für die, weit über seine Erwartung gehende, Theilnahme nur freudig dankbar sein. Aber von verschiedenen Seiten ist sie auch mit lebhaften Angriffen und — ich darf es wohl so bezeichnen — mit ungerechten Aburtheilungen bedacht worden. Ich will gerne annehmen, daß hierbei Mißverständnisse mit im Spiel waren und darum von meiner Seite nichts unversucht lassen, was etwa dazu dienen kann, dieselben, wo sie vorhanden sein sollten, zu heben.

Man hat annehmen zu dürfen geglaubt, die Schrift solle, weil sie „Wesen des Christenthums" betitelt ist, eine Darlegung der wesentlichen Glaubensartikel des Christenthums enthalten und entweder eine Dogmatik im kleinen. oder ein Bekenntniß im großen Maßstabe sein; man hat ihr auch, unter der Voraussetzung natürlich, daß dieß schon an und für sich eine Anklage von schwerer, fast schimpflicher Art sei, den Vorwurf gemacht, sie habe es auf Vermittelung der verschiedenen, zur Zeit ihrer Erscheinung vorhandenen theologischen Denkarten angelegt. Und allerdings, wenn man einmal von solchen Voraussetzungen ausging, konnte man das Buch wohl ungenügend finden und es war nicht allzuschwer, eine scheinbar siegreiche Polemik gegen dasselbe zu eröffnen. Allein ich darf wohl fragen: wer gab denn irgend jemandem das Recht, solche Unterstellungen zur Grundlage seines Urtheils zu machen? Ich meinerseits bin mir nicht bewußt, dazu gegründete Veranlassung gegeben zu haben. Vielmehr verhält sich die Sache in Wirklichkeit folgendermaßen:

Es weiß wohl jedermann, daß es etwas gibt, eine gewisse Summe von religiösen Bestimmungen, welche die nähere oder entferntere Grundlage unseres gesammten kirchlichen, staatlichen, socialen und individuellen Lebens bilden, und daß man dieses, unser ganzes Dasein als geistige Atmosphäre umgebende Etwas „Christenthum" nennt,

weil es mit der Person Jesu von Nazaret als des Christus im Zusammenhang steht und in ihm seine letzte Quelle hat. Aber wenn man nun bei den einzelnen Christen, insbesondere bei denen, die man gewöhnlich Gebildete nennt und die sich selbst gern als Gebildete betrachten, Umfrage halten wollte, was sie denn eigentlich unter diesem von allen im Munde geführten Christenthum verstehen, so würde man ohne Zweifel bei sehr vielen auf klägliche Gedankenlosigkeit, bei nicht wenigen auf geradezu verkehrte oder höchst dürftige Vorstellungen, im Allgemeinen aber auf eine Masse der verschiedenartigsten, zum Theil entgegengesetzten Meinungen stoßen. Es ist leider nicht zu leugnen, daß sich zu unserer Zeit in nur zu weiten Kreisen jeder sein eigenes Christenthum macht, und daß eben dadurch das Christenthum selbst vielfach in Unwahrheit und Lüge verkehrt wird.

Doch aber ist das Christenthum gewiß nicht das, was jedem daraus zu machen beliebt, sondern in Wahrheit kann es nur das sein, was es selbst sein will. Es will aber nicht etwas nur ganz Allgemeines und Unbestimmtes, sondern etwas Concretes und Bestimmtes sein, eine klar erkennbare religiöse Lebensgestalt. Dieses Concrete und Bestimmte, was das Christenthum ist und wodurch es sich von allen andern religiösen Lebensgestaltungen als ein eigenthümliches Ganzes unterscheidet, muß auch er-

kannt und in Worten ausgedrückt werden können. Dazu sind uns in den Urkunden des Christenthums, in dem gesammten Inbegriff seiner geschichtlichen Entwickelung, in seinem thatsächlich nachweisbaren Verhältniß zu andern Religionen die reichlichsten Mittel gegeben. Die Aufgabe wird nur die sein, aus dem, was hier vorliegt, die entscheidenden Momente herauszufinden und diese in einem Gesammtbegriff zusammenzufassen. Natürlich muß dieser Gesammtbegriff so beschaffen sein, daß im Bereich desselben die einzelnen Bestimmungen des Christenthums in Betreff der ihm angehörigen Thatsachen, Lehren, Lebensordnungen ihre entsprechende Stelle finden können. Aber es kommt dabei zunächst nicht auf diese Einzelbestimmungen an, sondern auf ein Ganzes, auf das, was das Christenthum in seiner Totalität zu der eigenthümlichen Religion macht, die es wirklich ist. Darum kann von eingehender Behandlung einzelner Lehren, oder auch von bekenntnißartiger Darstellung aller wesentlichen Lehren, so unentbehrlich diese Dinge auch sein mögen, hier nicht die Rede sein, sondern dieß gehört, wie jeder Verständige weiß, an einen andern Ort.

Gleichwohl hat auch die Zusammenfassung des Christlichen in einen Gesammtbegriff eine hohe Wichtigkeit. Es kann nur vermöge solcher Zusammenfassung das Christenthum als ein in sich gegliedertes, von einem Mittelpunct

aus beseeltes Lebensgebilde erkannt werden; es fällt von da aus das bedeutsamste Licht auf alles Einzelne; es liegt darin auch an und für sich schon eine Rechtfertigung des Christenthums als der Religion, welche den höchsten Anforderungen des religiösen Lebens allein wahrhaft entspricht. Jedenfalls aber geziemt es nicht blos dem Theologen, sondern jedem denkenden Christen, sich klar zu machen, was er im Unterschied von andern Religionen unter Christenthum versteht, und mit diesem Worte einen wirklichen, dem Christenthum selbst entsprechenden Gedankeninhalt zu verbinden.

Um hierzu einen Beitrag zu liefern, habe ich im ersten Hefte der Studien und Kritiken von 1845 einen Aufsatz „über den unterscheidenden Charakter des Christenthums" niedergelegt. Dieser anspruchlose Aufsatz, der schlechterdings nichts anderes wollte, als was seine Überschrift besagte, ist der Keim, aus welchem das hier wieder vorliegende Buch herausgewachsen ist. Das Buch selbst aber, obwohl es allmählig umfangreicher geworden, macht auch keine weiteren Ansprüche, als jener einfache Aufsatz sie machte. Nach seinem Ursprung und seiner ganzen Anlage kann dasselbe weder eine kurze Glaubenslehre, noch ein langes Bekenntniß sein wollen; sondern es will lediglich ein Versuch sein, das Grundwesen, den unterscheidenden Charakter des Christenthums in seiner Totalität zu

bestimmen. Auch hat es dabei nicht die Absicht, verschiedene, vielleicht entgegengesetzte Denkweisen, die in der Zeit liegen, dialectisch zu vermitteln. Vielmehr ging die alleinige Absicht des Verfassers, der sich nicht rühmen kann Dialektiker zu sein, dahin, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen von Freunden und Gegnern das Wesen des Christenthums so darzustellen, wie es seiner besten Überzeugung zufolge nach Schrift und Geschichte wirklich ist. Hat er hierbei das Richtige getroffen, so wird freilich seine Darstellung ganz von selbst auch eine im guten Sinne vermittelnde Wirkung üben; aber dieß wird sie nicht dadurch thun, daß sie Nichtzusammengehöriges künstlich zusammenzubringen sucht, sondern allein dadurch, daß sie Diejenigen, welche für das Wahre empfänglich sind, auf dem Grunde der einleuchtend dargestellten Wahrheit zur inneren Einigung führt: eine Wirkung, deren sich ja wohl niemand, wenn er sie mit Gottes Gnade erzielt, zu schämen braucht. Hat sich dagegen, bei allem aufrichtigen Streben nach Wahrheit, Falsches in seine Auffassung eingemischt, so wird es niemanden erwünschter sein, als ihm selbst, wenn er gründlich widerlegt wird; diese gründliche Widerlegung aber wird er in Leistung des Bessern, nicht in bloßem Aburtheilen finden. Das ist die Kritik, die er jederzeit nicht nur anerkennen, sondern dankbar sich zu Nutze machen wird. Eine Kritik dagegen, die nur von

selbst gemachten Unterstellungen aus meistert, vermag er nicht zu respectiren.

Als ich vor Jahresfrist von dem befreundeten Verleger zur Besorgung dieser neuen Auflage aufgefordert wurde, war es mir zugleich beschieden, in ein neues Amt einzutreten, welches mich auf die vielseitigste Weise in Anspruch nahm. Bei dieser Lage der Dinge hätte es sich als das einfachste Auskunftsmittel dargeboten, die vorangehende Auflage einfach zu erneuertem Abdruck zu bringen und nur etwa die nothwendigsten Verbesserungen vorzunehmen. Dazu konnte ich mich jedoch nicht entschließen. Ich fühlte das unabweisbare Bedürfniß, auf durchgreifende Umgestaltungen einzugehen. Dieß ist geschehen: es ist überall nicht nur im Einzelnen nachgebessert, sondern es sind wichtigere Partien völlig umgearbeitet worden und mehrere ganz neue Abschnitte hinzugekommen; auch habe ich unter der Überschrift: „Christenthum und Mystik" eine zweite Beilage angefügt, welche in abgekürzter Gestalt einen in den Studien erschienenen Aufsatz enthält, der den Zweck hatte, mehrere Hauptpunkte meiner Erörterung in ein klareres Licht zu setzen und gegen unbegründete Angriffe zu vertheidigen.

Zu der ganzen Arbeit konnte ich nur unter vielfacher Unterbrechung in längern Zwischenräumen einzelne Muße-

stunden erübrigen. Hierdurch ist die Vollendung dieser Ausgabe länger verzögert worden, als es in des Verlegers und meinen eigenen Wünschen lag; es war mir aber eben dadurch auch die Möglichkeit benommen, mich mit so stetiger Sammlung des Geistes dem einen Gegenstande zu widmen, wie es eigentlich für jede ernstere geistige Hervorbringung erforderlich ist. Die hiervon zu Tage tretenden Wirkungen bitte ich diejenigen Leser, die überhaupt zu einem billigen Urtheil geneigt sind, freundlich entschuldigen zu wollen [1]).

Indem ich hiermit meine Schrift der Obhut Dessen befehle, von dem allein aller Segen kommt, erlaube ich mir, zum Schluß noch zwei Stellen hinzuzufügen, die jeder ohne Unterschied beherzigen mag, deren Beherzigung aber vornehmlich denen heilsam sein kann, die da glauben, das Christenthum habe bei seiner Verwirklichung auf Erden in einer bestimmten Einzelform bereits den letzten Zielpunct und die höchste allein wahre Gestalt erreicht, oder gar vermeinen, sie selbst seien mit ihrem Christenthum zum schlechthin genügenden Abschluß gelangt und es komme lediglich darauf an, daß alle andern gerade das

1) Den Druck der Schrift wird man im Ganzen sehr correct finden. Etwa stehen gebliebene Fehler werden die Leser leicht selbst verbessern. Ich mache nur auf Seite 153 Linie 14 von oben aufmerksam, wo sich das Anfangs- und Schlußwort der Zeile in der Presse verschoben haben.

werden, was sie, vielleicht selbst erst seit kürzester Zeit, zu sein so glücklich sind.

Die eine Stelle, ein Wort des feinsinnigen christlichen Denkers Vinet, besagt Folgendes: „Es fehlt sehr viel daran, daß das Christenthum in dieser Zeit, welche uns so weit vorgerückt scheint, im Gewissen und im Leben der Menschheit alle seine möglichen Anwendungen gezeigt, seinen ganzen Gedankengehalt ausgedrückt, sein letztes Wort gesprochen habe. In einem Sinne hat es Alles gesagt vom Anfange an, in einem andern hat es noch viel zu sagen, und die Welt wird nicht eher aufhören, als bis das Christenthum Alles gesagt haben wird."

Das andere ist der tiefsinnige Ausspruch unseres herrlichen Luther, welchen mein theurer Freund J. Müller seinem vortrefflichen Werke über evangelische Union als Motto vorangestellt hat und lautet also: „Gott verleihe uns Gnade, daß wir fromme Sünder werden. Denn der Christ ist nicht im Wordensein, sondern im Werden. Darum wer ein Christ ist, ist kein Christ."

Carlsruhe, den 1. October 1854.

Ullmann.

Inhalt.

		Seite
I.	Bezeichnung der Aufgabe	3 — 14
II.	Ursprüngliche Einheit des Christenthums. Später hervortretende Verschiedenheiten und Gegensätze	14 — 21
III.	Die Entwickelungsstufen in der thatsächlichen Ausprägung des Christenthums	22 — 28
IV.	Widerholung dieser Entwickelungsstufen in der begrifflichen Auffassung des Christenthums	29 — 31
V.	Das Christenthum als Lehre. Supranaturalismus und Naturalismus; beide Doctrinalismus	32 — 46
VI.	Das Christenthum als sittliches Gesetz. Kantische Betrachtungsweise. Rationalismus	46 — 55
VII.	Das Christenthum als Religion der Erlösung. Schleiermacher'sche Bestimmung	55 — 61
VIII.	Zurückführung auf die Person Christi und deren eigenthümliche Beschaffenheit	61 — 66
IX.	Die Auffassung Hegels und seiner Schule	67 — 72
X.	Christus als die Gott und Menschheit einigende Persönlichkeit.	73 — 80
XI.	Bedeutung dieses Satzes zur Bestimmung des unterscheidenden Charakters des Christenthums	81 — 89
XII.	Das Christenthum als die vollkommene Religion	90 — 96
XIII.	Betrachtung einiger Grundbestimmungen des Christenthums von diesem Mittelpunct aus	96 — 101

Seite

XIV. Zusammenfassender Rückblick . . . . 101—106

XV. Die subjective Seite des Christenthums in ihrer Zusammenstimmung mit der objectiven . . . . 106—114

XVI. Der Glaube und seine Bedeutung im Christenthum . . 114—129

XVII. Die Liebe und ihr Verhältniß zum Glauben . . . . 130—144

XVIII. Die christliche Gemeinschaft als Kirche . . . . 144—158

XIX. Das Christenthum als sociale Macht . . . . 158—165

XX. Abschluß durch Zusammenfassung unter der Idee der Persönlichkeit . . . . 165—182

Beilagen.

I. Die Feuerbach'sche Behandlung des Christenthums . . . . 185—210

II. Christenthum und Mystik. Polemische Erörterungen . . . 211—271

Das

Wesen des Christenthums.

I.

Bezeichnung der Aufgabe.

Bei der Erörterung über das Wesen des Christenthums, die wir beabsichtigen, handelt es sich nicht um *einzelne* Lehren, sondern um Unterscheidungsmerkmale im *Ganzen* und *Großen*.

Allerdings wird sich das Eigenthümliche einer Religion, wenn sie eine wirklich selbständige Lebensgestaltung ist, bis ins Kleinste hinein in allen Bestandtheilen ausdrücken; auch versteht es sich, daß Ergründung und Feststellung dieses Einzelnen jederzeit von höchster Wichtigkeit ist. Dabei bleibt es jedoch eine Aufgabe von nicht minderem Belang, die *Grund*merkmale, welche eine Religion gerade zu dieser bestimmten, von jeder andern unterschiedenen machen, auch in einen *Gesammt*begriff zusammen zu fassen und dafür den richtigen Ausdruck zu finden. Denn diese Zusammenfassung, wie sie nur vermöge lebendiger Betrachtung des Einzelnen zu Stande kommt, ist zugleich für dessen erschöpfende Würdigung die nothwendige Voraussetzung und Grundlage; sie ist nicht nur Ergebniß des volleren Verständnisses einer Religion, sie bildet auch für den, der in dieses Verständniß eingeführt werden soll, den entsprechenden Eingang. Es muß aber das Gewichtvolle solcher Erörterung besonders dann anerkannt werden, wenn sie sich auf *den* Glauben bezieht, zu dem wir *selbst* uns bekennen, wenn also von deren genügender Durchführung zugleich die volle Klarheit über die eigene religiöse Stellung, die volle Zuversicht auf die innere Berechtigung derselben abhängt.

Die eingehende Betrachtung über diese Frage, soweit sie das Christenthum betrifft, gehört vorzugsweise der neueren Zeit an. Die ältere Zeit lebte mehr im Christenthum und war befriedigt in der Unmittelbarkeit dieses Lebens; machte sie aber das Christenthum zum Gegenstande des Denkens, so waren es mehr die einzelnen Sätze des Glaubens und deren Zusammenfügung zu einem System, was sie im Auge hatte, als die Feststellung des unterscheidenden Grundcharakters des Christenthums in seiner Totalität. Erst die neuere Zeit hat darüber, was christlich sei und wie das Christliche im Ganzen von dem Außerchristlichen sich unterscheide, bestimmter zu reflectiren begonnen. Freilich waren die hierauf gerichteten Bemühungen nicht jederzeit von glücklichem Erfolge gekrönt; sie sind, weil der maaßgebenden Lebensgrundlage ermangelnd, vielfach vom rechten Ziele abgeirrt. Im Allgemeinen jedoch ist man der Wahrheit immer näher getreten und es läßt sich in der Beantwortung unserer Frage ein Fortschritt nachweisen, der unverkennbar nach und nach zu einer sowohl tieferen als umfassenderen Erkenntniß geführt hat.

Suchen wir uns zunächst in Betreff der Behandlung unseres Gegenstandes durch einen geschichtlichen Überblick zu orientiren.

Insofern das, was das Christenthum ausmacht, aus dem Leben erhellt, also praktisch anschaulich gemacht wird, leuchtet das christliche Alterthum den nachfolgenden Zeiten als Muster voran. Von theoretischer Seite dagegen finden wir in den ersten Jahrhunderten nur Ansätze zur Bestimmung des specifisch Christlichen. Es wird zunächst nicht sowohl ein Gesammtbegriff des Christenthums als neuer Religion aufgestellt, als vielmehr das hervorgehoben, was das Christenthum als wahre Religion kennzeichne oder was ihm unveräußerlich verbleiben müsse, wenn es seinen ursprünglichen, apostolischen Charakter behaupten solle. Anlaß hierzu gaben die Angriffe auf das Christenthum von außen, noch mehr die im Innern der Kirche auftauchenden Mischungen des Christlichen mit Jüdischem und Heidnischem durch die Hä-

retiker. Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, indem sie das Christenthum vornehmlich nach außen als wahre Gottesverehrung vertheidigen und das Entgegenstehende, zumal den heidnischen Polytheismus bekämpfen, entwickeln zugleich die ersten Keime christlicher Theologie und bringen die Grundprincipien des Christenthums in der Lehre von Gott, vom göttlichen Logos, vom heiligen Geiste, von Erlösung und Heiligung, Auferstehung und Gericht sehr bestimmt zu Tage; auch weisen sie auf die Wirkungen des Glaubens in dem von allem Bisherigen fundamental verschiedenen Leben der Christen, auf den weltentsagenden himmlischen Sinn, die Nüchternheit, Keuschheit, Bruderliebe, Aufopferungsfähigkeit und Todesfreudigkeit derselben mit aller Kraft der Wahrheit hin. Von anderer Seite treten die ihnen unmittelbar nachfolgenden Theologen vornehmlich den Häretikern entgegen und machen im Gegensatz gegen die jüdische Vermischung, welche in Christo nur einen das Gesetz vollendenden Propheten erblickte, den wahrhaft göttlichen Charakter seiner Person, die wesentlich übergesetzliche, innerliche, universale Bestimmung seiner Stiftung; im Gegensatz gegen die heidnische Vermischung, welche das Christenthum in eine geschichtslose, ja geschichtswidrige Speculation verwandelte, den wahrhaft geschichtlichen, menschlichen und sittlichen, den specifisch religiösen Heilscharakter der christlichen Ökonomie geltend. In dem Allem betonen die Väter der ersten Jahrhunderte Grundzüge des Christenthums von ewiger Geltung. Aber während sie dies thun, kommt es ihnen, so sehr sie dazu veranlaßt schienen, doch nicht in den Sinn, das Eigenthümliche des Christenthums unter einen Gesichtspunct zu bringen und dasselbe in dieser Einheit ebenso dem Judenthum und Heidenthum, wie allem Häretischen gegenüber zu stellen.

Vom vierten Jahrhundert an richtet sich die Geistesarbeit der Kirche auf Fixirung des Dogma's im Einzelnen. Die weitgreifenden Streitigkeiten, in denen diese Entwicklung verläuft, beziehen sich wiederum auf wesentliche Bestandtheile des Christli-

chen: in dem vorwiegend theoretisirenden Morgenlande auf die Lehre von der Dreieinigkeit und gottmenschlichen Person Christi; in dem mehr praktischen Abendlande auf die Lehre von Sünde und Gnade, von der Nothwendigkeit und Verwirklichung des göttlichen Heiles. Aber ganz in diese besonderen Lehrobjecte versenkt, machen die Theologen es sich nicht zur Aufgabe, das Christliche mit dem Nichtchristlichen zu vergleichen und das Erstere in seinem Gesammtcharakter zu bezeichnen. Gelegentlich zwar kommt hierher Gehöriges vor: es wird z. B. die vollkommene Offenbarung Gottes in Christo den frühern unvollkommenen Offenbarungsstufen entgegen gehalten, oder es wird bei der Trinitätslehre gezeigt, wie sie einerseits das Mangelhafte nicht nur der häretischen Behauptungen, sondern auch der heidnischen und jüdischen Gotteslehre ausschließe, andererseits das Wahre derselben in sich aufnehme. Dieß sind jedoch immer nur einzelne Vergleichungspuncte; von Unterscheidung nach einem durchgreifenden Grundgedanken ist nicht die Rede. Und wäre eine solche versucht worden, sie hätte gerade dieser Zeit, die vermöge der bereits herrschend gewordenen dogmatisirenden Richtung ganz daran gewöhnt war, das Christenthum nur als Lehre zu fassen, nicht wohl gelingen mögen.

Auch das Mittelalter war hierzu nicht angethan. Nachdem die Theologie in den ersten Jahrhunderten die allgemeinen Grundprincipien des Christenthums dem Feindseligen oder Fremdartigen gegenüber dargelegt, seit dem vierten Jahrhundert die Hauptdogmen zur Begründung der Kircheneinheit nach innen festgestellt: fiel der Scholastik der mittleren Zeit die Aufgabe zu, das zur kirchlichen Anerkennung Gebrachte dialectisch durchzuarbeiten und systematisch zu gliedern. Hierbei wurde das Christenthum in der Gestalt, welche es in seiner vollständigen kirchlichen Ausprägung bereits erhalten, von vorneherein als schlechthin maaßgebende Wahrheit gesetzt; auf diesem Standpuncte aber, obwohl er eine innere, speculative Begründung der christlichen Lehren, für

sich betrachtet, zuließ, konnte doch ein Verlangen, das Christenthum mit anderen Religionen zusammen zu halten und dadurch seine Eigenthümlichkeit und Größe anschaulich zu machen, nicht empfunden werden. Und zwar machte sich dieses Verlangen um so weniger geltend, je mehr dem Mittelalter zugleich Interesse und Fähigkeit für eigentlich geschichtliche Betrachtung abging und der Kampf des Christenthums mit andern Religionen, wenigstens als ein geistiger, in den Hintergrund getreten war. Auch kam hierzu das, was wir als Gesammtstandpunct dieser Zeit für die Behandlung des Christenthums später noch näher charakterisiren werden. Während nämlich auf der einen Seite die überwiegend theoretische Richtung, welche schon früher das Christenthum wesentlich als Dogma gefaßt hatte, in der Scholastik sich fortsetzte, erhob sich auf der andern Seite die Tendenz, das Christenthum als gesetzlich-disciplinarische Macht, als weltbeherrschende Satzung auszubilden; und wenn schon jede dieser Richtungen für sich einer Erkenntniß des Christenthums in seinem wahren, innersten Wesen entgegenstand, so mußten beide in ihrer Vereinigung zu einem Hinderniß werden, dessen Überwindung nur unter schweren Kämpfen möglich war.

Diese Kämpfe wurden in der Reformation durchgefochten. Die Reformatoren führten zu den innern Lebensquellen des Christenthums zurück. Durch ihr Wort und Vorbild wurde es klar, daß das Christenthum ursprünglich nicht Satzung für richtiges Erkennen oder gesittetes Wohlverhalten, sondern vor allem Evangelium sei, frohe Kunde vom göttlichen Erlösungsheil, Kraft Gottes selig zu machen alle, die daran glauben. Hiermit richtete sich alles auf das Innere, auf die Stellung des Menschen zu Gott im Mittelpuncte seiner Persönlichkeit, auf den Glauben, die Erfahrung, das Erleben. Während aber so das Streben der Reformatoren sich mit höchster Energie diesem innersten Lebensmittelpuncte, überhaupt dem Lebendigen, Concreten zuwendete, waren auch sie nicht veranlaßt, über Geist und Wesen des Christenthums im All-

gemeinen zu reflectiren und für dessen Eigenthümlichkeit im Verhältniß zu andern Glaubensweisen eine begriffliche Feststellung zu versuchen.

So verhält es sich mit der Behandlung der uns vorliegenden Frage bis auf die Zeiten der Reformation herab. Es treten uns verschiedene Ausprägungen des Christenthums in Praxis und Leben entgegen, aber keine bemerkenswerthen Versuche, das Wesen des Christenthums im Ganzen theoretisch festzustellen. Erst in der Periode der strengeren Lehrausbildung des evangelischen Glaubens im siebzehnten Jahrhundert tauchen solche Versuche auf. Sie laufen im Allgemeinen darauf hinaus, daß das Christenthum bestimmt wird als die Art und Weise wahrer Gottesverehrung, welche durch Christum zu Stande gekommen und in der heiligen Schrift vorgezeichnet, sich vornehmlich auf die Wiedervereinigung des Sünders mit Gott richtet. Hiermit war ein Anfang gemacht, aber ein noch ungenügender: das Christenthum wurde dabei nur für sich betrachtet, außer Beziehung zu andern Religionen, in dieser Sonderstellung aber mehr formell beschrieben, als seiner realen Beschaffenheit nach erschöpfend charakterisirt.

Auf Letzteres ging das wissenschaftliche Streben recht eigentlich erst in neuerer Zeit ein. Es war dieß die Folge der fortgeschrittenen historischen und philosophischen Bildung, besonders der so sehr erweiterten religionsgeschichtlichen Studien. Man sah, daß das Christenthum, so entschieden man ihm auch Selbständigkeit und Originalität, ja unmittelbar göttlichen Ursprung zuerkennen mochte, doch zugleich in einem großen, für seine wahre Bedeutung nicht zu übersehenden geschichtlichen Zusammenhange stehe; daß es nicht ein schlechthin vom Himmel Gefallenes, sondern zugleich ein Gewordenes sei; daß es einen Ring bilde, den alles haltenden Schlußring freilich, aber doch immer einen in die übrigen Glieder eingreifenden Ring in der Gesammtentwickelung der religiösen Anschauungen und Lebensgestaltungen; man wollte also das Christenthum in seinem Verhältnisse zu anderen Religio-

nen, in seiner weltgeschichtlichen, menschheitlichen Stellung begreifen, man wollte es zum Theil dadurch auch rechtfertigen.

In diesem Sinne sind seit ungefähr einem halben Jahrhundert zahlreiche Abhandlungen über Geist und Wesen des Christenthums geschrieben worden. Sie bewegen sich in sehr verschiedenartiger Tendenz und spiegeln die verschiedenen Phasen der Theologie und allgemeinen Bildung in charakteristischer Weise ab. So hat, um nur Einiges zu nennen, der würdige Storr seiner Zeit das Übernatürliche, Wunderbare, Positive als das Unterscheidende des Christenthums hervorgehoben; Herder hat seinen allgemein humanen Charakter geltend gemacht; Johannes Müller hat es aufgefaßt einerseits als Mittelpunct und Schlüssel der Weltgeschichte, andrerseits als einzig genügende Lösung für die Räthsel des Einzellebens durch Verbürgung der persönlichen Fortdauer; Chateaubriand endlich hat die Schönheit, die es im Bereich des Katholicismus entwickelt, ins Licht gestellt, um daran seinen Genius zu veranschaulichen. Jede Zeit, jede reiche Persönlichkeit hat dem unerschöpflichen Gegenstande eine besondere Seite abgewonnen.

Vornehmlich aber haben die christologischen Kämpfe der neuesten Zeit neben anderem Gewinne den gebracht, daß sie das Specifische des Christenthums schärfer herausgestellt, den innersten Kern seines Wesens mehr an den Tag gebracht haben. Wenn man früher meist von einseitigen Gesichtspuncten ausgegangen ist, vom sogenannten urchristlichen oder kirchlichen, vom katholischen oder protestantischen, vom rationalistischen, supranaturalistischen oder kritischen; wenn man dabei oft nur ein abgegränztes Entwickelungsstadium oder nur einzelne Momente abgelöst vom Totalorganismus hervorgehoben hat, das Göttliche oder das Menschliche, die dogmatische, die ethisch-sociale oder die ästhetische Seite: so hat man jetzt ohne Zweifel einen höheren und umfassenderen Standpunct gewonnen, auf welchem dem Christenthum als einem Ganzen, nach seinem geschichtlichen und idealen, nach

seinem göttlichen und menschlichen Charakter, in seinem Ursprung und seiner Fortentwickelung, in der Wahrheit, Heiligkeit und Schönheit seines Wesens, das gebührende Recht widerfährt; auch ist man viel entschiedener zu dem persönlichen Lebensmittelpuncte vorgedrungen, von welchem die Schöpfung des Christenthums zuerst ausgegangen ist und fortwährend ausgeht, von welchem aus auch alle Theile derselben sich allein naturgemäß gliedern und zugleich mit dem Ganzen verständlich werden.

In solcher Weise wollen die folgenden Blätter den unterscheidenden Charakter des Christenthums behandeln, d. h. veranschaulichen, was das Christenthum im Unterschiede von jeder andern Religion zu dem macht, was es ist, und ihm sein besonderes Gepräge gibt. Es ist dieses das Eigenthümliche und Specifische oder auch das Wesen des Christenthums zu nennen. Denn wir können beides in keiner Weise trennen; vielmehr beruht das Wesen des Christenthums auf dem ihm Eigenthümlichen, und was wir das Eigenthümliche desselben nennen, ist nur die concrete, lebendige Gestalt, die Wirklichkeit seines Wesens.

Allerdings will man auch zwischen Eigenthümlichem und Wesentlichem des Christenthums unterscheiden. Jenes, sagt man, ist das, wodurch das Christenthum besondere Religion ist, das historisch Gegebene, eben damit Äußerliche, Vorübergehende und Wechselnde; dieses die Idee, die innere Wahrheit, das im Wechsel Beharrende. So wäre das wesenhaft Bleibende im Christenthume nur das, daß überhaupt Christus den Mittelpunct christlicher Frömmigkeit bildet, vielleicht nur, daß die von ihm stammenden religiösen und sittlichen Grundanschauungen die Basis des gemeinsamen höheren Lebens ausmachen; dagegen das Wie der Beziehung Christi zu der von ihm ausgegangenen religiösen Gemeinschaft: ob er etwa bloß als Veranlasser oder als eigentlicher Stifter, ob als Lehrer, Vorbild, Gesetzgeber, Versöhner aufgefaßt werde, dieses Individuelle würde der freien Bestimmung der Christen anheimgestellt und damit etwas Wandelbares

sein. Diese Auffassung der Sache ermangelt jedoch alles sichern Grundes.

Zuerst nämlich ist schon die Stellung, die man hierbei der Person Christi gibt, weit entfernt, die richtige zu sein. Diese Stellung ist in Wahrheit weder eine bloß accidentelle, noch eine von uns willkürlich zu bestimmende; sie ist vielmehr eine fundamental wesentliche, mit der Sache selbst gegebene. Gewiß finden sich innerhalb der Sphäre des Christenthums auch Bestimmungen, die wir mit Grund als minder wesentlich, d. h. als solche betrachten können, mit denen nicht der Bestand des Christenthums überhaupt steht oder fällt. Aber wer auch nur oberflächlich mit dem Christenthum bekannt ist, weiß, daß die Frage: was dünket euch von Christo? — von Anfang an die Grundfrage des christlichen Glaubens gewesen und immer wieder als solche hervorgetreten ist. Wohl können wir uns, allgemein genommen, auch ein solches Verhältniß des Religionsstifters zu der durch ihn vermittelten Religion denken, vermöge dessen seine Person nicht unabtrennbar in diese Religion verflochten ist. Dieß ist der Fall da, wo die Religion wesentlich Gesetzgebung oder Cultusordnung ist, wie z. B. die mosaische, welche füglich auch durch eine andere Person, als die des Moses, hätte eingeführt werden können. So aber verhält es sich im Christenthum nicht. Dieses ist schon in seiner Stiftung in unauflöslicher Weise gerade an diese bestimmte Persönlichkeit geknüpft und wird seiner Wurzel beraubt, wenn man es davon ablöst. Die Stellung der stiftenden Persönlichkeit gehört hier zum Grundlegenden, also Wesentlichen der Religion. Und die Beschaffenheit dieser Stellung unterliegt auch nicht der Willkür unserer Entscheidung; vielmehr ist dieselbe von vorneherein eine sehr bestimmte: eine solche, welche der Stifter des Christenthums sich selbst und welche die ersten Träger des christlichen Glaubens ihm unverrücklich gegeben. Es mag zulässig sein, die Wahrheit dieser Stellung zu bestreiten; nicht zulässig ist es, den Begriff derselben willkürlich zu ändern, ja auch nicht, nur ganz allgemein irgend

eine Beziehung des Christenthums zu Christo anzuerkennen, über die Hauptsache aber, das Wie derselben, wegzusehen: denn gerade in diesem Wie liegt der eigentliche Gehalt, das schöpferische Princip der Sache selbst.

Sodann ist es überhaupt ungehörig, im Christenthum die bezeichnete Trennung zwischen Eigenthümlichem und Wesentlichem zu machen. Allerdings zwar kann man zwischen Wesen als Allgemeinem und Eigenthümlichkeit als Besonderem unterscheiden. Unser Wesen besteht darin, daß wir Menschen sind, unsre Eigenthümlichkeit darin, daß jeder dieser besondere Mensch ist. So gefaßt, würde das Wesen des Christenthums darauf beruhen, daß es Religion, seine Eigenthümlichkeit darauf, daß es diese besondere Religion ist. Allein beides läßt sich eben hier nicht aus einander reißen, sondern ist schlechthin in und mit einander. Denn wäre das Eigenthümliche nicht mit dem Wesen zusammengewachsen, so könnte man es wie etwas Äußerliches davon ausscheiden und es bliebe dann nur das Allgemeine, Religion genannt, übrig. Solche Ausscheidung hat man auch versucht: man hat aus dem Christenthum allgemeine religiöse Begriffe abgezogen und diese als das Wesentliche des Christenthums hingestellt. Aber hiermit hat man nur Kategorien ohne Lebensgehalt, ohne Realität und geschichtliches Gepräge gewonnen; es ist in solchem Falle mit dem Eigenthümlichen immer auch das Wesen des Christenthums verloren gegangen. Kein Denkender wird heute glauben, man könne aus dem Christenthum die abstracten Gedanken: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit herausnehmen, das Übrige aber dahinten lassen, und habe dann noch wirkliches Christenthum. Das Christenthum ist ein Organismus, in welchem alles mit dem belebenden Mittelpuncte, der Person Christi, aufs genaueste zusammenhängt. Der Gott, welchen das Christenthum lehrt, der Heilige und Lebendige, ist nicht zu denken ohne seine Offenbarung in Christo; die Freiheit, zu der das Christenthum führt, die auf Erlösung von der Sünde beruhende, kommt nicht zu Stande ohne die Ein-

wirkung dessen, der die frei machende Wahrheit ist; die Unsterblichkeit, welche das Christenthum verheißt, die Wiederherstellung der ganzen Persönlichkeit in himmlischer Verklärung, hat kein Fundament ohne den, der in seiner Auferstehung der Erstling der Entschlafenen geworden. Ausscheidungen, die auf solchen Puncten Christum beseitigen wollen, laufen auf nichts anderes hinaus, als auf Aufhebung des Christenthums.

Das Christenthum ist entweder diese bestimmte, von eigenthümlichstem Geiste durchwirkte Religion oder es ist gar nicht; es ist eine Abstraction, aber keine Wirklichkeit. Denn nicht ist das Christenthum zuerst Religion und dann kommt noch etwas hinzu, wodurch es Christenthum wird; sondern, indem es Religion ist, ist es auch in seinem innersten Grund und Wesen diese besondere Religion, eine abgeschlossene religiöse Lebensgestalt, die, weil von einem andern Princip aus gebildet und von einer andern Seele durchhaucht, in allen ihren Gliedern und Lebensäußerungen von jeder andern Religion sich unterscheidet. Und zugleich, indem es individuelle, von allen übrigen specifisch verschiedene Religion ist, macht es den Anspruch, das Wesen der Religion ganz und wahrhaft, gleichsam in letzter Instanz zur Erscheinung zu bringen, nicht eine von den vielen Religionen, sondern die Religion, die allgemeine, vollkommene, die Religion der Menschheit zu sein.

Nur hierauf beruht auch die eigenthümliche schöpferische Macht des Christenthums. Diese liegt nicht darin, daß es überhaupt Religion, sondern darin, daß es diese besondere, in ihrem ersten Quellpuncte mit specifischen Lebenskräften ausgestattete Religion ist, und daß diese Lebenskräfte, vornehmlich weil sie sich an eine ebenso allgemein verständliche als den ganzen Menschen erfassende geschichtliche Verwirklichung des höchsten Heiles knüpfen, eine Beschaffenheit haben, vermöge deren sie nicht nur dem Einzelnen vollkommen genügen können, sondern auch die gesammte Menschheit zum Ziele der Vollendung in Gott zu führen geeignet sind. Auch hierin vereinigt das Christenthum das Individuellste

der Heilswirkung mit der universellsten Bestimmung zur Weltreligion.

So gehen in diesem Fall nach allen Beziehungen Eigenthümliches und Wesentliches in einander auf und sind nicht von einander zu trennen.

II.

Ursprüngliche Einheit des Christenthums. Später hervortretende Verschiedenheiten und Gegensätze.

Wir haben gezeigt, wie erst die neuere Zeit zur bewußtvollen Reflexion über das Wesen des Christenthums fortgeschritten ist. Hierdurch wird nicht ausgeschlossen, daß dieses Wesen selbst zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise sich ausgeprägt habe. Im Gegentheil, wir finden hier deutlich genug eine Stufenfolge von Gestaltungen, durch welche die großen Perioden der christlichen Lebensentwicklung sich charakteristisch unterscheiden. Auch kann nachgewiesen werden, daß durch dieselben Stadien, welche nachher die Reflexion über das Christenthum durchlaufen hat, vorher das Christenthum selbst in seinen Hauptzeitaltern hindurchgegangen ist.

Indem wir dieß anschaulich machen wollen, beseitigen wir zuerst ein mögliches Mißverständniß. Man möge nicht glauben, wir wüßten von keinem andern Christenthum, als einem zeitlich sich verändernden, stets nur im Flusse des Werdens begriffenen. Wir beharren vielmehr bei dem Wort des Herrn[1]): „Es ist vollbracht!" sowie bei dem Zeugnisse des Apostels[2]): „Christus gestern und heute, derselbe auch in Ewigkeit." Wir kennen gar wohl ein prophetisch und geschichtlich fest bezeugtes, ein urkundliches, in seiner Urkundlichkeit sich gleich bleibendes, dem verlangenden Menschenherzen immer als dieselbe Heilskraft sich

1) Joh. 19, 30. 2) Hebr. 13, 8.

bewährendes Christenthum. Wir wissen auch: dieses Christenthum wird jederzeit vom Fall und der Sünde der Menschheit ausgehen, um zur Versöhnung durch das Kreuzesopfer des Sohnes Gottes und zur Erneuerung durch den von ihm gesendeten Geist zu führen; es wird jederzeit den Heilsweg der Buße und des Glaubens vorzeichnen; es wird dabei stets als eine wunderbare Schöpferthat des lebendigen Gottes sich darstellen. Aber während wir dieß wohl wissen, können wir doch das Auge nicht verschließen für das, was in der Geschichte des Christenthums sich zugetragen, und von dieser Seite her bietet sich uns zugleich eine andere Betrachtung dar.

Das Christenthum ist vollendet in der Person seines Urhebers und hat in sich selbst seinen Abschluß als göttliche Heilsstiftung. Daran ist nichts zu ändern: denn unterläge das Christenthum in dieser Beziehung einer Veränderung oder gar einer Vervollkommnung, so würde es eben damit aufhören, das zu sein, was es sein will; es würde, statt als höchste Bildungsmacht über der Menschheit zu stehen, selbst zu einem Menschengebilde werden. Aber Person und Stiftung Christi sind nicht in der Welt, nur um überhaupt da zu sein und abgeschlossen in ihrer Vollendung zu ruhen. Vielmehr hat das Heil Christi, gerade als vollkommenes Gottesheil, die Bestimmung, in das persönliche Leben der Menschen einzugehen und von innen heraus einen neuen Weltzustand zu erzeugen. Die Neuschaffung des Einzelnen und der Menschheit durch das Christenthum aber erfolgt nicht so, daß nur etwas schlechthin Fertiges anzunehmen und mit dieser Annahme unmittelbar ein schlechthin fertiger Zustand hergestellt wäre, sondern die Sache verläuft bei dem Einzelnen wie bei der Gesammtheit in einem Processe, in dessen Fortgang der anzueignende Gegenstand selbst gewisse Veränderungen erfährt und damit in verschiedene Gestaltungen eingeht.

Dieß verhält sich näher so. Wenn das Christenthum in geschlossener Schrifturkunde niedergelegt ist und jetzt als durchgebil-

detes Lehrsystem vor uns tritt, so wird doch kein Verständiger sagen: es selbst sei ursprünglich nichts anderes als Schrifturkunde oder Lehrsystem und habe nur eine Geschichte gehabt, wie Bücher und Lehrformeln sie haben. Das Christenthum ist Verwirklichung des Gottesreiches, und zwar nicht plötzlich eintretende, sondern durch die ganze frühere Führung der Menschheit vorbereitete. Schon in dieser Beziehung erscheint es als eine in dem großartigsten Zusammenhange der Menschheitsentwickelung stehende geschichtliche Lebensmacht. Zugleich bezweckt es Erneuerung aller menschlichen Personen und Zustände und hat hiermit die Bestimmung zur Ausbreitung über die ganze Menschheit. Auch dieß kann nicht plötzlich erfolgen, sondern nur auf dem Wege geschichtlicher Allmähligkeit. Der Herr selbst vergleicht das Gottesreich mit einem Senfkorn, welches nur in längerem Zeitverlauf zu dem Baume wird, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen [1]); mit einem Sauerteige, der nur nach und nach die Masse, in die er gelegt wird, gährend und belebend durchdringt [2]). Er bezeichnet also das Gottesreich, das Christenthum als eine treibende Kraft, als ein Wachsendes und deutet ein Wachsthum nicht nur nach außen, sondern auch nach innen an.

Als geschichtliche Macht aber kann das Christenthum nur wachsen, indem es an Vorhandenes anknüpft, Widerstrebendes überwindet, Gleichartiges durch Assimilation in seinen Kreis aufnimmt. Es will das durch Geschichte und Natur Gegebene nicht zerstören, sondern, demselben sich anschließend, es reinigen, heiligen und verklären. Daher geht es in die Verschiedenheiten sowohl der Individualität als der Nationalität ein und nimmt schon deßhalb verschiedene Erscheinungsformen an. Insbesondere aber setzt es sich als Gemeinschaftssache in bestimmte Beziehung zu den Zuständen des Völkerlebens in Staat und Sitte, in Kunst und Wissenschaft, überhaupt zu allem, was in einem bestimmten Zeitalter einem Theile der Menschheit innerlich und äußerlich sein ei-

1) Matth. 13, 31 – 32. 2) Matth. 13, 33.

genthümliches Sein und Wesen gibt. Da nun im Völkerleben immer neue Entwickelungen und Bedürfnisse hervortreten, so ist die natürliche Folge davon, daß dem gegenüber auch das Christenthum in jedem Zeitalter, je nach dessen Gesammtzustand und Bedürfniß, eine neue Seite seines Wesens und seiner Macht offenbart und eben damit selbst eine neue Gestalt gewinnt. Wir sagen nicht, daß es hierdurch nach innen ein anderes werde; aber es kommt von seinem innewohnenden Wesen ein bisher verhüllter Bestandtheil zum Vorschein; es werden Kräfte, die bisher ruhten, in lebendige Bewegung gesetzt; der Sauerteig des Gottesreiches assimilirt sich neue Elemente; der Baum des Christenthums treibt frische Äste und Zweige; und so stellt sich der ganze Bestand des christlichen Gemeinschaftslebens in einer Gestalt dar, wie sie bisher noch nicht da gewesen.

In diesem Sinne ist das Christenthum, obwohl ein in sich Vollkommenes, doch nicht ein in seiner Verwirklichung Fertiges, sondern steht als lebendig treibende, geschichtlich wirkende Kraft zugleich unter dem Gesetze der Entwickelung. Hierbei kann nachgewiesen werden, daß im Laufe der Zeiten das innere Wesen des Christenthums immer tiefer erfaßt und vollständiger herausgearbeitet worden ist, daß in der Stufenfolge der Gestaltungen ein innerlich begründeter Fortschritt stattfindet. Aber wenn in dieser Entwickelung auch Gesetzmäßigkeit anzuerkennen ist, so doch nicht reine Gesetzmäßigkeit. Nicht wie das Leben des Herrn in ungetrübter Reinheit sich vollendet, entfaltet sich in gleich normaler Weise das Leben seiner Kirche, sondern da deren Verwirklichung durch beschränkte und sündhafte Individuen und durch Völker erfolgt, in denen das dem Christenthum Fremdartige und Widerstrebende nur allmählig besiegt und ausgeschieden wird, treten unvermeidlich auch Störungen und Entstellungen ein, und nur durch Fall und Wiederauferstehen, durch Corruption und Reformation, durch Gegensätze und deren Überwindung schreitet das Christenthum als Kirche seiner Vollendung entgegen.

Dieß haben wir zunächst in bestimmterer Weise anschaulich zu machen.

Zuerst ist das Christenthum aufgetreten als volle ungetheilte Einheit; nicht als Einheit nur eines Princips, eines Gedankens oder Grundsatzes, sondern als Einheit des Lebens und zwar des persönlichen Lebens. Die heilige Person des Stifters, des Gottes- und Menschensohns, war es, die das neue Leben aus und in Gott, welches durch ihn in der Menschheit geschaffen werden sollte, ebenso in urbildlicher Vollkommenheit, wie in thatsächlicher Wirklichkeit in sich schloß. In dieser Persönlichkeit lag, wie in einem Samenkorn von unermeßlicher Triebkraft, das ganze Gewächse des Christenthums beschlossen; in ihr waren alle Kräfte des Gottesreiches enthalten und alle Gestaltungen desselben vorgebildet, aus ihr sollten alle gesunden Entwickelungen hervorgehen. Hier war, wie der ganze Eindruck der Lebenserscheinung Christi dem offenen Auge bezeugt, nur innere Harmonie, vollständige Übereinstimmung mit sich selbst, gleichmäßige Kundgebung des einen und selben Geistes in Wort und That, im Handeln und Leiden.

Nicht die gleiche Einheit finden wir bei den ersten Trägern des neuen Lebens, den Aposteln und den Gliedern der apostolischen Gemeinde. Auch dürfen wir das nicht erwarten. Denn Christus wäre nicht das vollendete Urbild der Menschheit, hätte sich die allumfassende Hoheit und Fülle des ihm einwohnenden göttlichen Lebens auf völlig gleiche Weise in einem seiner Jünger ausprägen können. Offenbar lebt auch in allen Aposteln, trotz der Gewißheit innigster Gemeinschaft mit Christo [1]), das tiefe Gefühl des Abstandes von ihm, das durchdringende Bewußtsein, daß nicht nur der Einzelne, sondern die Gesammtheit der Gläubigen erst hinan wachsen solle zur Vollkommenheit Christi, also das vollkommene Leben noch nicht ergriffen habe [2]). Wo nun die Le-

1) Gal. 2, 20.

2) Phil. 3, 12. und Ephes. 4, 13.

bensvollkommenheit Christi nicht vorhanden war, da dürfen wir auch nicht dieselbe Vollkommenheit des schauenden Erkennens voraussetzen, welche dem sündlos heiligen Gottessohn als solchem eigen war. Es ist deßhalb die Erkenntniß der Apostel nicht als falsche, von Bestandtheilen des Irrthums durchzogene zu betrachten; wohl aber war sie eine bedingte, an die Schranken der Individualität geknüpfte, den Gegenstand nur theilweise erfassende, in diesem Sinne also unvollständige, wie dieß auch von dem erkenntnißkräftigsten unter den Aposteln stark genug ausgesprochen wird [1]). Wird aber nur theilweise erkannt, so macht sich nothwendig, wenn mehrere ihre erkennende Thätigkeit auf einen Gegenstand von unergründlicher Reichhaltigkeit richten, eine Verschiedenheit der Auffassung geltend.

Und solche Verschiedenheit liegt auch in den apostolischen Darstellungen der christlichen Wahrheit klar zu Tage. Es muß sich jedem, der die Schrift als Ganzes betrachtet, aufdrängen, wie es den drei ersten Evangelisten vor allem darum zu thun ist, daß Jesus als der verheißene und wirklich erschienene Gesalbte des Herrn erkannt werde; wie Paulus im Gegensatz gegen alles Gesetzesthum vornehmlich auf den durch Christum als Versöhner gebahnten neuen Heilsweg der Rechtfertigung durch den Glauben hinweist; wie hinwiederum Jacobus auf die Bethätigung des Glaubens durch Werke dringt; wie endlich Johannes alles bisher geltend Gemachte in der Idee des Lebens zusammenfaßt, der durch den Gottessohn hergestellten persönlichen Lebensgemeinschaft des Sünders mit Gott. Wir finden also das Christenthum ausgeprägt als Offenbarung Gottes, als Versöhnung mit Gott, als gottgefällige Ordnung sittlicher Bethätigung, als Leben aus und in Gott. Dieß sind keine Widersprüche. Es zeigt sich darin nur die Hervorhebung verschiedener Seiten des einen unendlich reichen Gegenstandes und diejenige lebensvolle Mannichfaltigkeit, welche sich nothwendig erzeugen mußte, wenn

1) 1. Cor. 13, 9 — 12, besonders V. 12.

das Christenthum in der bezeichneten Weise als geschichtliche Lebensmacht an geschichtlich gegebene Zustände sich anschließen und in den menschlichen Individualitäten, nach dem Maaße einer jeglichen, Gestalt gewinnen sollte.

Die Mannichfaltigkeit innerhalb des apostolischen Kreises schloß wesentliche Einheit des Geistes und Glaubens nicht aus. Die Apostel waren, was jeder Empfängliche ihren Schriften abfühlen muß, vom heiligen Geist durchdrungene und getragene Persönlichkeiten, in denen sich die frische, alles überwältigende Schöpferkraft des Christenthums dergestalt mächtig erwies, daß sie auch bei naturgemäßer Fortwirkung des Individuellen und Geschichtlichen doch an dem gemeinsamen Grunde der Heilslehre unverrückt festhielten. In der Folge dagegen, da die schöpferischen Wirkungen des Geistes mehr zurücktraten und ein Entwickelungsgang nach den allgemein geltenden Gesetzen begann, machte sich das menschlich Individuelle und, bei weiterer Ausbreitung des Christenthums, auch das Nationale in weit stärkerem Maaße geltend. Und nicht nur dieß, sondern es drangen in den Bildungsproceß des christlichen Lebens auch fremdartige Einflüsse, Elemente des Irrthums und der Sünde ein. Es ergab sich Mißbildung und Verderbniß. Hierdurch wurde das ursprüngliche Band der Einheit gelockert, die Verschiedenheit steigerte sich auf manchen Puncten zum Widerspruch, und die Entwickelung des Christenthums ging nun durch Gegensätze hindurch, welche theilweise noch durch höhere Einheit zusammengehalten, theilweise auch von ausschließender Art waren.

Während solchergestalt das Leben und Denken der Christenheit nach verschiedenen Richtungen sich zerspaltete, blieb freilich die Geistes- und Glaubenseinheit immer das zu erstrebende höchste Ziel; aber die Einheit, aus der die christliche Welt einmal herausgefallen, konnte nun nicht wieder unmittelbar ergriffen, sondern nur durch Überwindung der Gegensätze, also in geistigem Kampfe errungen werden.

In diesem, seiner Natur nach sehr umfassenden Kampfe wurde unter dem Einfluß der Factoren, die wir oben angedeutet, der ursprünglich gegebene Inhalt des Christenthums, der Inbegriff seiner Bestimmungen nach und nach zum Bewußtsein gebracht, in Lehre und Leben heraus gesetzt. Es geschah dieß so, daß vermöge der verschiedenen Zeitbedingungen in jedem Zeitalter immer vorzugsweise eine Seite des Christenthums zur Ausprägung gelangte. Unverkennbar spiegeln sich in den verschiedenen Gestaltungen, die das Christenthum hierbei annahm, die Grundtypen der Auffassung ab, die wir im apostolischen Kreise finden. Aber es ist dabei ein wichtiger Unterschied nicht zu übersehen. Während bei den Aposteln alles durch die Einheit des Glaubensgrundes zusammengehalten war, kommen nun auch von diesem Grunde sich ablösende, wirkliche Einseitigkeiten zum Vorschein. Zwar gehen auch diese Einseitigkeiten von einem vorhandenen Bedürfniß, von einem in letzter Instanz Wahren aus, aber sie verlieren sich doch zugleich in wirkliche Defekte und Entstellungen. Es liegt also darin etwas zu Überwindendes; und die Überwindung ist nur dadurch zu erzielen, daß das, was die verschiedenen Zeitalter als Wesensmerkmal des Christenthums ans Licht gestellt haben, von der Einseitigkeit zeitlicher Auffassung frei gemacht, zugleich aber in seinem unvergänglichen Wahrheitskerne erkannt und mit dem Centrum des Christenthums, mit dessen Gesammtwesen in die rechte organische Verbindung gebracht wird.

Dieß ist die Aufgabe, die wir uns gesetzt haben. Wir werden deren Lösung versuchen, nachdem wir zuvor einen Überblick über die Hauptstufen in der Ausprägung und Auffassung des Christenthums gegeben haben.

III.

Die Entwickelungsstufen in der thatsächlichen Ausprägung des Christenthums.

Als der Entwickelungsgang des Christenthums in der nachapostolischen Zeit begann, war es naturgemäß zuerst die Lehre, welche zur Durchbildung kam: anfänglich mehr im Ganzen als Feststellung des christlichen Princips, dann vom vierten Jahrhundert bis ins sechste hinein als Formulirung der Grunddogmen im Einzelnen. Das Christenthum mußte im Gegensatz gegen die Religionen, mit denen es kämpfte, im Gegensatz vornehmlich gegen die heidnischen Irrthümer, seinem Wahrheitsgehalte nach vollständig zum Bewußtsein gebracht, in festen Gedanken und Lehrformeln ausgeprägt werden. Es wurde daher objectiv vorzugsweise die Offenbarungsseite des Christenthums, das Ergebniß der prophetischen Thätigkeit, des Lehramtes Christi, ins Auge gefaßt, subjectiv auf die richtige Erkenntniß, die Rechtgläubigkeit das höchste Gewicht gelegt. Zur Erfüllung dieser Mission aber waren gerade die Völker am meisten geeignet, welche die ersten Träger des Christenthums waren, die morgenländischen, näher die griechisch gebildeten, welche theils vermöge ihrer Naturanlage eine Vorliebe für das Metaphysische und Speculative herzubrachten, theils vermöge der unter ihnen heimischen wissenschaftlichen, namentlich philosophischen Durchbildung das erforderliche Geschick für die feinere Behandlung des Dogma's besaßen. Sie haben sich der ihnen gewordenen Aufgabe unter schweren Kämpfen und, wie die uns noch vorliegenden dogmatischen Werke und kirchlichen Lehrfestsetzungen bezeugen, mit bedeutendem, bis heute fortwirkendem Erfolge entledigt. Aber wie bedeutsam das von ihnen Geleistete auch sein mag: es lag doch zugleich in der Gesammtheit ihres Strebens eine Vorneigung für das Theoretische, welche, weil dadurch andere wesentliche Seiten des Chri-

stenthums, namentlich die praktischen Lebenselemente zurück gedrängt wurden, etwas Fehlerhaftes hatte.

Mit dem Hinsinken der alten Welt und ihrer Bildung, mit dem Fortgange zu den frischen abendländischen Nationen erhielt das Christenthum eine andere Aufgabe. War es bis dahin überwiegend als Dogma ausgebildet worden, so sollte es nun, nachdem es dem Lehrinhalte nach vorläufig zum Abschluß gekommen, als erziehende Macht auf die noch rohen Völker wirken. Es trat daher nun die sittliche Seite des Christenthums mit aller Energie hervor; es wurde vornehmlich das geltend gemacht, was als Ausfluß der gesetzgebenden und richterlichen Thätigkeit, des königlichen Amtes Christi angesehen werden konnte; es wurde, was hieraus von selbst folgte, der Gehorsam an die Spitze aller christlichen Tugend gestellt. Diese Richtung prägte sich am stärksten in der aus dem Römerthume hervorgewachsenen, wesentlich romanischen Kirche aus: in der Kirche, welche von ihrem römischen Ursprunge her zugleich die unveräußerliche Tendenz zur Gesetzgebung und Herrschaft, zur Verschmelzung der Völker in ein Universalreich in sich trug. Unter ihren Händen wurde das Christenthum zur Völkerpädagogik, zur großen Schule der europäischen Menschheit; es entfaltete zumeist seine Fähigkeit, den trotzigen Willen zu brechen und das Individuum, auch das widerstrebende, in den Dienst eines höheren Ganzen zu bringen. Aber wenn schon in der vorigen Periode die vorherrschende Ausbildung des Lehrhaften als Einseitigkeit erscheint, so tritt jetzt nicht nur ein ähnlicher Fall ein in Betreff des Praktischen, sondern es kommt zugleich eine Verkehrung gerade in den sittlichen Principien des Christenthums hinzu. Wohl ist das Christenthum sittliche Macht, aber eine sittliche Macht, die frei von innen heraus durch die Kräfte des Glaubens und der Liebe wirkt; wohl will es die Völker unter den Gehorsam beugen, aber unter den Gehorsam Christi und des Glaubens; wohl strebt es die Welt zu beherrschen, aber die herrschende Macht soll dabei nur Christus, der König

der Wahrheit, das ewige, göttliche Haupt der Gemeinde in ungetheilter Hoheit sein. Dieß wurde in der mittelalterlichen Kirche verkannt. Sie faßte das Sittliche äußerlich und verwandelte das Christenthum wieder in ein von außen gebietendes Gesetz; sie setzte den Gehorsam Christi um in Gehorsam gegen die Kirche, den Glaubensgehorsam in Gehorsamsglauben; sie verdrängte die wahre geistliche Christokratie, die göttliche Souveränität Christi, durch die menschliche, weltförmig wirkende Pabstherrschaft. Indeß wenn wir auch in allem dem eine wesentliche Entstellung des Christenthums finden, immerhin werden wir doch einräumen müssen, daß es auch in dieser Form Außerordentliches geleistet und namentlich auf die Sittigung der abendländischen Völker den mächtigsten Einfluß geübt hat; immerhin werden wir die Kirche des Mittelalters als eine auf allen Gebieten des Lebens großartig gestaltende Macht anzuerkennen haben.

Aber wie einst das Gesetz der Erzieher auf Christum gewesen, so bereitete auch jetzt das wieder zum Gesetz gewordene Christenthum gleichsam nur sich selbst vor, um sich aufs neue als Evangelium in frischer Lebensfülle aus der Verpuppung zu erheben. Zum Evangelium nach seinem innerlichen und freien Wesen waren die germanischen Völker vorherbestimmt: diese Völker der Innerlichkeit und des Seelenlebens, der Gemüthstiefe und des sittlichen Ernstes. Als die Zeit erfüllet war, machten sie sich, als mündig gewordene, im Namen Christi, von dem kirchlichen Zuchtmeister und seiner Herrschaft los und entwickelten in ihrer Mitte eine Gestalt des Christenthums, wie sie in solcher Lebendigkeit und Tiefe vorher nicht dagewesen. Es war der unüberhörbare Ruf des Gewissens und das durch alle kirchlichen Mittel nicht befriedigte Heilsverlangen des innersten Gemüthes, was wieder zu den eigentlichen Lebensquellen des Christenthums hintrieb. Zum Gesetz geworden, konnte auch das Christenthum nur Erkenntniß der Sünde, nicht Erlösung von derselben wirken. Ernstere Seelen empfanden im Angesichte des Heiligen die Unzu-

länglichkeit alles menschlichen Thuns, die Nichtigkeit alles menschlichen Verdienstes; die Sünde wurde wieder in ihrer ganzen Gewalt und Gottwidrigkeit erkannt; der Ruf zur Buße erscholl, wie beim ersten Kommen des Gottesreiches; und die erschütterten Gewissen ergriffen aufs neue die Gewißheit der freien Gnade Gottes, des in Christo Versöhnten, als allein sicheren Grund des Friedens, als einigen Trost im Leben und Sterben. So trat das Christenthum noch einmal als Evangelium in die Welt, als süße Botschaft des Heils für jeden, der seine Unwürdigkeit und Schuld vor Gott fühlt, als Heilsweg der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch das allgenugsame Verdienst des einigen Mittlers, dessen der Mensch sich nicht erst durch sein Thun würdig zu machen, das er vielmehr nur im hingebenden Vertrauen seines ganzen Gemüthes, im Glauben anzunehmen hat. Nun war die Person Christi wieder auf den Leuchter der Kirche erhoben; es war die priesterliche Thätigkeit, das Mittleramt Christi als Ziel- und Mittelpunct seines Werkes erfaßt; es war das unmittelbare Verhältniß des Erlösten zu seinem Erlöser, des Gotteskindes zu seinem Vater hergestellt; es war an die Stelle der Rechtgläubigkeit der rechte Glaube; an die Stelle der Unterwerfung unter das Gesetz der freie Gehorsam der Liebe gesetzt und damit dem Christenthum sein inneres Lebensgebiet, das Gebiet des Gemüthes aufs neue erobert. Durch alles dieß wurde eine neue Gestaltung des Christenthums hervorgerufen, in welcher sich dasselbe wesentlich darstellte: objectiv als Religion der Versöhnung und Erlösung, subjectiv als Religion des Glaubens und der Liebe, als gottverliehenes, göttlich geordnetes Freiheitsprincip.

Die weltgeschichtliche That der Reformation hat und behält ihren unschätzbaren Werth: sie schließt die Wiederherstellung des Grundes, die Wiederaufdeckung der Lebensquelle des Christenthums in sich. Dennoch wird nicht zu leugnen sein, daß auch unsere Reformatoren, indem ihr Streben stets auf das Innerlichste,

auf den eigentlichen Lebensnerv gerichtet war, noch nicht alles thaten, um das Wesen des Christenthums im ganzen Umfange seiner Bestimmungen und Forderungen zur Ausprägung zu bringen. Es war doch immer von Seiten Christi die Mittlerthätigkeit, von Seiten des Menschen der Glaube, worauf sie alles Gewicht legten, und wie sehr sie hierzu auch der römischen Gesetzeskirche gegenüber Ursache hatten, so war doch damit noch nicht die volle Idee des Christenthums erreicht. Gerade mit dem, was die Stärke der Reformatoren ausmacht, mit der energischen Richtung auf das Innerliche, verknüpfte sich auch etwas Mangelhaftes. Sie beachteten nicht in dem Maaße, wie es hätte sein sollen, den Beruf des Christenthums zur Gestaltung des ganzen Lebens, sie behandelten es nicht genugsam als schöpferisches Lebensprincip, welches, indem es sich in der Kirche seinen eigenen, vollständig gegliederten Leib bildet, zugleich die Bestimmung hat, alle Sphären des Daseins von innen heraus zu durchdringen und in freier Weise zu beherrschen. Und dieß hing eben damit zusammen, daß sie in der Gesammtauffassung des Christenthums allzu ausschließlich den Grund im Auge hatten, nicht ebenso auch das, was aus diesem Grunde nach allen Seiten herausgewirkt werden soll.

Es gibt aber, wenn das Wesen des Christenthums in seiner Totalität ausgedrückt werden soll, offenbar einen noch erschöpfenderen Begriff als den der Erlösung und des Glaubens: das ist der Begriff des Lebens, oder, um es bestimmter zu bezeichnen, des Lebens in Gott, der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott, der das ganze Dasein umfassenden Verklärung des Einzelnen und der Menschheit durch solches göttliche Leben. Dieser Begriff weist auf das Innerlichste hin, ebenso aber auch auf den ganzen Umfang des Daseins nach außen, auf die Lebensgestaltung und Lebensordnung; in ihm sind alle die Momente enthalten, die in früheren Perioden als Wesensbestandtheile des Christenthums geltend gemacht wurden, ja durch ihn haben sie erst ihren lebendigen Zusam-

menhang und ihre richtige Stellung. Zunächst gilt dieß von dem, was die reformatorische Zeit vor allem hervorgehoben hat: von der erlösenden Versöhnung und vom Glauben. Denn Lebensgemeinschaft mit Gott dem Heiligen ist innerhalb einer sündigen und durch ihren sündhaften Zustand zur Selbsterzeugung gottgefälligen Lebens unfähigen Menschheit nur zu bewirken durch eine Persönlichkeit, welche, indem sie selbst auf ursprüngliche Weise in voller Einheit mit Gott steht, versöhnend und erlösend auf die Sünderwelt einwirkt, und für diese Einwirkung gibt es auf Seiten des erlösungsbedürftigen Menschen kein andres Organ, als den Glauben. Dann aber sind mit jenem Begriff auch die Bestimmungen gegeben, welche die altchristliche und mittelalterliche Ausprägung des Christenthums vorzugsweise hervorgestellt hat: das Moment der Offenbarung, der Mittheilung göttlicher Wahrheit, welchem auf Seiten des Menschen die Erkenntniß, und das Moment der göttlich vorgezeichneten Lebensordnung, welchem auf menschlicher Seite lebendig sich bethätigender Gehorsam entspricht. Denn das ursprünglich göttliche Leben muß ja nothwendig, um in der sündigen Welt ein verwandtes Leben hervorzurufen, vor allen Dingen sich selbst darstellen, das Wesen Gottes und die rechte Stellung zu ihm durch Wort und That offenbar machen, und diese Offenbarung muß wirklich erkannt, auf dem Wege des Begreifens, also durch Lehre dem geistigen Leben angeeignet werden. Zugleich aber kann das, was in der erlösenden Offenbarung der Menschheit zu Theil werden soll, nur als göttlich Geordnetes, als wahre Lebensordnung sich kundgeben, und in diese kann der zur Gemeinschaft mit Gott berufene Mensch nur im Gehorsam des Glaubens, in freier Lebensbethätigung eintreten.

Solcherweise sind in der Idee des Lebens alle unveräußerlichen Bestimmungen des Christenthums organisch begriffen, und da diese Idee, welche vornehmlich durch die johanneische Auffassung des Christenthums an die Hand gegeben wird, in der bisherigen

Lebens- und Lehrausprägung des Christenthums noch nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen ist, so können wir sagen: Wie Johannes am Schlusse der apostolischen Zeit das Wesentliche von dem, was die Synoptiker gegeben zur Veranschaulichung der Offenbarung in Christo, Paulus zur Darstellung der Erlösung durch Christum, Jacobus zur Einschärfung der Lebensordnung Christi, zusammen gefaßt hat in der Idee des durch Christum den menschgewordenen Sohn Gottes hergestellten göttlichen Lebens: so bleibt es der Zukunft vorbehalten, kraft derselben Idee die ächten Grundbestandtheile der frühern Entwickelungsperioden lebensvoll zu verknüpfen und dadurch eine Gestaltung der christlichen Gemeinschaft anzubahnen, in welcher Christus vollkommen gleichmäßig und einheitlich nach seiner prophetischen, priesterlichen und königlichen Thätigkeit, das Christenthum selbst aber nach der ganzen ungetheilten Fülle seines Wesens zur Ausprägung kommt.

Hiernach gehört die griechische Kirche, die Bildnerin und Schirmerin des Dogma's, die orthodoxe, vorzugsweise dem christlichen Alterthum an; die römische Kirche, die Erzieherin und Beherrscherin der Völker durch das Christenthum als gesetzlich-disciplinarische Macht, die katholische, entfaltet die Fülle ihrer Kräfte am erfolgreichsten im Mittelalter; die unter den germanischen Völkern hervorgetretene, auf die innern Lebensmächte des Christenthums sich gründende Kirche, die evangelische, ist wesentlich die Vertreterin und Vorkämpferin der neueren Zeit; als Kirche der Zukunft aber hätten wir diejenige zu erwarten, welche wir glauben die evangelisch-katholische nennen zu dürfen, weil sie das Wahre und Unvergängliche der bisherigen Entwickelung zu einem Ganzen verschmelzen, die wesentliche Einheit in lebendiger Mannichfaltigkeit auf freie Weise darstellen und das, was jetzt nach zwei Seiten vertheilt ist, den Geist des Evangeliums und den Leib der Kirche, zur vollen organischen Durchdringung bringen wird.

IV.

Wiederholung dieser Entwickelungsstufen in der begrifflichen Auffassung des Christenthums.

Dasselbe, was wir in diesem vielhundertjährigen geschichtlichen Verlauf in der Wirklichkeit des Lebens finden, hat sich, in einen kurzen Zeitraum zusammengedrängt, freilich auch mit unverkennbaren Modificationen, in der neueren Wissenschaft, auf dem Gebiete der Reflexion über das Wesen des Christenthums wiederholt. Es ist zuerst vorwiegend behandelt worden als Lehre — dann als sittliches Gesetz — weiter als Religion der Erlösung — endlich, wiewohl in verschiedener Weise, als der Glaube, welcher die Einheit des Menschen mit Gott zu seinem Grund- und Mittelpuncte hat. Unbedenklich können wir sagen, daß auch hierbei ein stufenweiser Fortschritt vom Äußerlichen zum Innerlichen stattgefunden hat. Zuerst, besonders wenn man erwägt, wie an Jeden das Christenthum durch Belehrung und Predigt gelangt, wie es in Schrifturkunden niedergelegt und als System ausgebildet ist, erscheint es der vom Nächsten ausgehenden Betrachtung als Doctrin. Weiter zeigt sich, wie es dieser Lehre eigenthümliches Wesen ist, überall sittliche Zwecke zu setzen, alles Natürliche dem Ethischen unterzuordnen; so stellt sich das Christenthum als etwas Praktisches, als wesentlich ethische, auf Heiligung abzweckende, Religion dar. Dann muß klar werden, wie das höchste Sittliche im Christenthum nothwendig vermittelt ist durch Versöhnung und Erlösung und darum seinen Quellpunct findet in der Person des Erlösers, in dem Stifter der erlösenden Religion, der hier, wie sonst nirgends, selbst mit zur Religion gehört. Und zuletzt kann die Einsicht nicht fehlen, wie diese Persönlichkeit des Stifters nur dadurch zur versöhnenden und erlösenden wird, daß zu allererst in ihr selbst auf ursprüngliche und vollständige Weise Gott und Mensch zur Versöhnung und Einigung

gekommen, und wie eben darin, in dieser mit Gott vollkommnen einigen Persönlichkeit die Kraft nicht nur zur Versöhnung und Erlösung, sondern auch zur Verklärung der Menschheit und zur Herstellung einer göttlichen Lebensordnung in ihrer Mitte liegt.

Zugleich ist nicht zu verkennen, daß diese Bestimmungen parallel gehen mit der verschiedenen Fassung des Religionsbegriffs. Denn sobald man im Christenthum die vollkommene Religion anerkennt, muß man in ihm natürlich auch für das Wesentliche das halten, was man in der Religion überhaupt als das Wesentliche betrachtet. Es ist aber die Religion in neuerer Zeit bekanntlich sehr verschieden aufgefaßt worden: entweder als Erkennen der göttlichen Dinge — oder als Wollen und Handeln nach göttlicher Ordnung — oder als Bestimmtsein des Gefühls, des unmittelbaren Selbstbewußtseins durch das Göttliche — oder endlich als Lebensgemeinschaft mit Gott, die vom Mittelpunct der Persönlichkeit aus das ganze Dasein beherrscht. Diese verschiedenen Auffassungen drücken sich ganz entsprechend auch in der Art aus, wie man den Grundcharakter des Christenthums begriffen hat. Die Auffassung desselben als Lehre stützt sich auf den Begriff von Religion als Art und Weise der Gotteserkenntniß, der sich in der vorkantischen Periode, besonders bei der Orthodoxie herrschend zeigt; die Behandlung desselben als sittlichen Gesetzes beruht auf der Ableitung der Religion aus ethischen Forderungen und auf Identificirung des Religiösen mit dem Moralischen, wie sie durch die kantische Lehre zur Geltung kam; die Charakterisirung des Christenthums als des Zustandes der Erlösung gründet sich auf die, vornehmlich von Schleiermacher aufgestellte Definition der Frömmigkeit als Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins; die Erkenntniß endlich, daß das Christenthum wesentlich Religion der Lebensgemeinschaft mit Gott sei, einer solchen Lebensgemeinschaft nämlich, die auf der vollen Offenbarung Gottes, auf Versöhnung mit Gott und auf göttlich begründeter Lebensordnung ruht, steht im genauesten Zusammenhang mit der

in der Theologie der Gegenwart herrschenden Behandlung des Religiösen, welche in der Stellung des Menschen zu Gott gleicherweise den Mittelpunct der Persönlichkeit, das Herz oder Gemüth, wie die Bethätigung des Lebens in seiner Gesammtheit, nach allen seinen Beziehungen ins Auge faßt.

Die drei zuerst bezeichneten Auffassungsweisen enthalten, was wir nicht in Abrede stellen, eine Wahrheit; die volle Wahrheit aber geben sie nur in lebendiger Zusammenfassung unter den letzten und höchsten Punct. Dieß werden wir im Folgenden zu zeigen suchen. Dabei wird sich jedoch unsre Darstellung scharf unterscheiden von derjenigen modernen Denkart, welche den Grundcharakterzug des Christenthums nicht sowohl in der Gemeinschaft, als vielmehr in der Einheit des Menschen mit Gott findet, zugleich aber mit dieser Formel ganz andere Begriffe verbindet, als welche das urkundliche Christenthum an die Hand gibt. Wir meinen die pantheistische Denkart, die, weil sie weder von einem persönlichen Gott noch von wahrer Persönlichkeit des Menschen weiß, auch im Christenthum nicht eine geschichtliche Realität und eine Offenbarungsthat des lebendigen Gottes, sondern nur Entwickelungsmomente des menschlichen Bewußtseins und symbolisch oder mythisch eingehüllte Logik erblickt. Diese Lehre, indem sie die letzten Grundlagen des Christenthums verkennt, vermag dessen Wesen auch nicht wirklich zu erklären; ja sie kann, wenn sie es dennoch thun will, nur ein Zerrbild hervorbringen, aus welchem troß der vorgehaltenen christlichen Formen ein völlig fremdartiges Angesicht hervorschaut. Wir werden daher die von diesem Standpunct ausgehende Bestimmung über das Wesen des Christenthums nicht nur abzulehnen, sondern als etwas die Wahrheit desselben fundamental Entstellendes zu bestreiten haben und dieser Bestreitung wird ein Theil unsrer Schrift gewidmet sein.

Wir gehen nunmehr dazu fort, das, was bisher mehr als Behauptung ausgesprochen worden, näher nachzuweisen.

V.

Das Christenthum als Lehre. Supranaturalismus und Naturalismus; beide Doctrinalismus.

Das erste im Bereiche der Theologie, die wir die neuere nennen, war, daß man das Christenthum wesentlich als Lehre betrachtete, als Inbegriff von Erkenntnißbestimmungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt.

Dieß geschah wieder in zwiefacher Weise. Entweder hielt man dabei den positiven, den Offenbarungscharakter der christlichen Lehre fest, forderte für sie Anerkennung um ihres Ursprungs willen, vermöge der göttlichen Beglaubigung dessen, von dem sie ausgegangen, und schloß dann natürlich in den Kreis dieser Lehre auch alles das ein, was die Schrift als inspirirter Offenbarungscodex an geschichtlichen, positiven, übernatürlichen Elementen in sich faßt. Oder man ließ den geschichtlichen Charakter des Christenthums fallen, sah in demselben nur die erste Manifestation einer religiös-sittlichen Vernunftlehre und fand die Aufgabe der Theologie darin, den anfänglich noch eingehüllten Kern der ewigen Vernunftwahrheit aus seiner zeitlich vergänglichen Hülle herauszuschälen und in seiner Reinheit hinzustellen. Jenes war der Weg des Supranaturalismus, dieß des Naturalismus. Sie kommen, so scharf sie sich bekämpften, darin überein, daß sie das Christenthum wesentlich als Lehre behandeln, daß sie religiöser Doctrinalismus sind. Dabei liegt jedoch auch der Unterschied auf der Hand. Der Supranaturalismus nimmt mit anderen positiven Elementen auch das auf, was die Schrift über die Person des Erlösers aussagt, wiewohl so, daß es mehr als Dogma neben andern Dogmen, denn als Lebensmittelpunct des ganzen Christenthums erscheint. Für den Naturalismus dagegen, der von Haus aus allem Lebendigen und Geschichtlichen widerstrebt, verliert die Person Christi jegliche Bedeutung und er trägt keine

Scheu, den Wunsch auszusprechen: „es möge der Urheber der wohlthätigen Religion, die von ihm den Namen hat, der christlichen Welt immer unbekannt geblieben sein, damit sie nur der Wohlthaten seiner Wahrheit genossen, nicht den Mißbrauch seiner Person empfunden hätte."

Daß auf dem letzteren Wege, der alles Eigenthümliche des Christenthums auszutilgen strebte, das Wesen desselben nicht begriffen werden konnte, versteht sich von selbst, und es kann heute eine solche Behandlung geschichtlicher Dinge nur noch als Curiosität in Erinnerung gebracht werden. Denn so wenig ist, wie die ganze weitere Darstellung zeigen wird, ein Christenthum je zu denken ohne Christus, daß vielmehr nur das Entgegengesetzte wahr ist, und wir sagen dürfen: in Christo ist eigentlich schon das ganze Wesen des Christenthums befaßt; Er ist das noch nicht entfaltete Christenthum, das Christenthum aber der in der Menschheit zur Entfaltung gekommene Christus. Aber auch der andere Weg, obwohl den Inhalt des Christenthums mehr bewahrend, war doch formell zur Bestimmung seines unterscheidenden Wesens nicht besser. Denn es ist an sich falsch, das Christenthum ursprünglich oder gar ausschließlich als Lehre zu betrachten; und es beruht diese Betrachtungsweise ebenso auf einem unrichtigen Begriffe von Religion, als auf geschichtwidriger Ansicht vom Christenthum in seiner Entstehung und Entwickelung.

Die Religion schließt freilich, und zwar in einem mit ihrer inneren Vollendung steigenden Maaße, auch ein Moment der Erkenntniß und damit der Lehre in sich, aber wer sie nur intellectualistisch auffaßt, als Vorstellung oder Denken, verkennt ihren wahren Lebenspunct. Ihr innerstes Wesen ist ehrfurchtsvolle Scheu und Liebe, durchdringendes Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott, Hingabe des Lebens an das Göttliche. Wäre die Religion wesentlich Lehre, so könnte sie, wie Logik, Mathematik und ähnliches, auf dem Wege der begrifflichen Demonstration vollständig mitgetheilt werden. Nun bedarf zwar allerdings die Religion zu ihrer

Fortpflanzung der Überlieferung durch das Wort, aber die eigentlich schöpferische Kraft ihres Ursprungs liegt nicht in den hierdurch mitgetheilten Begriffen, sondern in dem, woher diese selbst wieder stammen, in dem ursprünglich vorhandenen Gesammtleben der Frömmigkeit und dem Eindrucke desselben auf das empfängliche Gemüth. So beim Einzelnen; so bei der Menschheit. Nur durch Lebenseindrücke wirken Eltern und Erzieher auf diesem Gebiete das Beste und Höchste; und die großen religiösen Bildner der Menschheit, die Propheten und Religionsstifter, vollziehen ihr Werk, ein je höheres es ist, desto mehr, vorzugsweise durch Darstellung und schöpferische Erregung des religiösen Lebens im Ganzen. Der Begriff der Lehre erschöpft bei weitem nicht die reiche, tiefe, vielgegliederte Fülle dessen, was wir in den Ausdruck Religion zusammen zu fassen pflegen, sobald wir denselben concret nehmen und dabei an jenes Durchdrungensein aller Lebensmomente von dem Bewußtsein des Göttlichen, an jenes das ganze Dasein umfassende Eingehen in die göttliche Willensordnung denken, wodurch alle wirkliche Religiosität von höherer Art sich kennzeichnet. Vollends aber eine Religion, die man nur als Lehre betrachtet, für die absolute erklären, ist ein innerer Widerspruch, denn eine solche würde ein vollkräftiges Leben der Frömmigkeit weder in sich darstellen, noch nach außen zu erzeugen im Stande sein.

Das Christenthum selbst aber ist auch weit entfernt, sich nur als Lehre zu geben, oder vorzugsweise durch das, was Lehre an ihm ist, seine Wirkungen hervorzubringen. Dieß läßt sich überzeugend darthun. Doch sind die verschiedenen Momente, die dabei in Betracht kommen, wohl auseinander zu halten.

Zuvörderst haben wir anzuerkennen, daß das Christenthum allerdings auch Lehre ist. Es könnte nicht vollkommene Offenbarung sein, hätte es nicht ein tieferes Verständniß göttlicher Dinge auch lehrend aufgeschlossen. Schon die Religion des alten Bundes erhebt sich über die durch Symbole und Mythen vorwiegend

auf Gefühl und Phantasie wirkenden heidnischen Religionen auch dadurch, daß sie mehr Lehrhaftes für wahre Erkenntniß Gottes enthält. Hinwiederum steht die neue Bundesreligion über der alten durch eine noch reichere und tiefere Entfaltung des didaktischen Elementes. Der Stifter des Christenthums selbst hat gelehrt und behandelt das Lehren als wesentlichen Bestandtheil seiner Sendung [1]), so daß mit Recht von einem prophetischen oder Lehramte Christi die Rede ist [2]). Der Apostel Paulus hebt nachdrücklich hervor, wie der Glaube durch Hören, also durch Lehrverkündigung entstehe [3]). Die später nothwendig werdende Zusammenordnung und begriffliche Durcharbeitung des gesammten Inhalts der christlichen Religion war vollends nur möglich in Form der Lehre. Die Lehre zeigt sich mithin als unentbehrliches Medium schon für die Stiftung des Christenthums, noch mehr für dessen Ausbreitung, am meisten für die systematische Durchbildung seines Inhaltes.

Aber, indem das Christenthum Lehre ist, weiset es auf etwas zurück, was nicht Lehre ist, ja seiner Natur nach nicht bloße Lehre sein kann, und gerade dieses nicht als Lehre sich Darstellende ist es, was das Christenthum ursprünglich constituirt und welchem gegenüber die Lehre nur als Abgeleitetes erscheint. Das Christenthum will — daran ist nicht zu zweifeln — eine neue und als neue zugleich die wahre, die alles vollendende Religion sein. Liegt nun das Neue und Vollendende des Christenthums ursprünglich und wesentlich darin, daß etwas Neues und Wahres gelehrt worden ist? Gewiß nicht! Es liegt vielmehr, wie jeder Unbefangene eingestehen muß, darin, daß etwas Neues, etwas schlechthin und für alle Heilbringendes geschehen ist.

Dieß tritt uns in den ersten Urkunden des Christenthums schlagend entgegen. Die apostolischen Briefe allerdings sind vorzugsweise Lehrschriften. Aber sie dienen ja nicht der ersten Grün-

1) Joh. 18, 37. Womit zu verbinden Joh. 17, 3.
2) Luc. 24, 19.
3) Röm. 10, 14 und 17.

dung der Gemeinde, sondern dem Aus- und Fortbau; sie setzen offenbar ein Früheres, Ursprünglicheres voraus, wodurch das Christenthum selbst erst entstanden und die Gemeinde gesammelt worden ist. Dieses Ursprüngliche fassen die Evangelien in sich, deren Inhalt das eigentlich Fundamentale und damit Wesenhafte des Christenthums vor Augen stellt. Die Substanz der Evangelien aber, ist die etwa nur als Lehre zu bezeichnen? Wer das behaupten wollte, müßte geradezu seine Augen verschließen. Die Evangelisten thun überhaupt nicht das, was man im engern Sinn lehren nennt, sondern sie erzählen und berichten. Und was berichten sie? Die Summe davon ist diese: „Als sich die Zeit erfüllet hatte, ward in der Stadt Davids unter wunderbaren Umständen ein Kind geboren, welches still heranwuchs und Gnade gewann bei Gott und Menschen. Es war Jesus von Nazareth, in welchem die Verheißungen der Propheten zur Wahrheit werden sollten. Nachdem sein Kommen durch den Vorgänger Johannes vorbereitet war, trat er im dreißigsten Jahre als Stifter des Gottesreiches unter das Volk. In der Taufe durch Johannes empfing er als der geliebte Sohn Gottes die Weihe zu seinem Beruf, bestand sofort siegreich und ohne Sünde die Versuchungen des Bösen und bewährte sich dann in dreijährigem Wirken durch heiliges Leben, hülfreiche Wunderthaten und gewaltige Predigt als den Gesalbten und Heiland Gottes, als den mit dem Vater einigen Sohn des Allerhöchsten. Sein ganzes Leben galt dem Kampfe mit der Sünde und zuletzt vergoß er in vollkommenem Gehorsam sein Blut am Kreuze zur Vergebung der Sünden und zur Erlösung der Menschheit. Am dritten Tage stand er von den Todten auf und wurde zur Rechten des Vaters erhöht, wo ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist und von wannen er wiederzukommen verheißen hat zum Gericht über Lebende und Todte, zur Vollendung seines Reiches auf Erden.“ Ist nun das, was wir hier in den allgemeinsten Umrissen angedeutet, nichts anderes als Lehre? Es wäre geradezu gar nichts, ein loses Gedanken-

gebilde, wenn es blos Lehre wäre; etwas Reelles und Wirksames kann es nur sein, wenn es ein *Geschehenes* ist. Hat also das Christenthum in Wahrheit einen Grund, so kann es nur ein *thatsächlicher* sein, und wir müssen sagen: nicht zuerst durch Lehrbestimmungen, sondern auf *geschichtlichem* Wege, durch einen Inbegriff von Thatsachen, deren Centrum die Person Christi ist, hat das Christenthum das religiöse Bewußtsein der Menschheit erweitert und dem religiösen Gesammtleben ein neues Fundament gegeben.

Nur von diesem Standpuncte aus gewinnen wir auch zur Würdigung dessen, was im Christenthum *wirklich* Lehre ist, den richtigen Gesichtspunct.

Wenn *Christus* allerdings auch lehrt, so ist diese Lehre in keiner Weise ein für sich bestehendes Theorem, abgelöst von seiner Person und von dem durch ihn gestifteten Gottesreiche, sondern hängt mit beidem untrennbar zusammen. Sie ist zunächst *Selbstdarstellung* Jesu, Verkündigung seiner als des wirklich erschienenen Christus; sodann nähere Vorzeichnung der Ordnungen und Lebensbedingungen des *Gottesreiches* als eines solchen, das auch nicht erst werden sollte, sondern in ihm dem Haupt und König schon da war. In beiden Beziehungen also geht hierbei die Lehre auf *thatsächlich* Vorhandenes, Lebenswirkliches zurück und hat ihren rechten Sinn nur dann, wenn sie als ein Aufschluß hierüber angesehen wird, der zum vollen Verständniß zwar nothwendig war, aber doch die Sache nicht selbst in sich faßte, sondern nur erklärend begleitete.

Wenn ferner der Apostel *Paulus* den Glauben vom *Hören* ableitet und durch Predigt bedingt sein läßt, so haben wir wohl zu unterscheiden zwischen der im Laufe der weiteren Ausbreitung des Christenthums eintretenden Entstehung des Glaubens im *Einzelnen* und dem Ursprung des Christenthums *an sich* in seinen primitiven Anfängen. Für das Erstere — und eben dieses hat Paulus im Auge — ist allerdings die Darstellung des Glau-

bensobjectes, die belehrende Mittheilung über den Glaubensinhalt und ein offenes Ohr dafür unentbehrlich. Aber wo in der Schrift vom Letzteren die Rede ist, von dem Anfang des Christenthums selbst in seinem ursprünglichen Beginn, da werden wir nicht auf die Vermittelung durch Hören, sondern auf etwas Unmittelbares, auf das Sehen und Selbsterfahren hingewiesen. In diesem Sinne fordert der Herr selbst diejenigen, welche in nähere Gemeinschaft mit ihm treten sollten, auf, zu kommen und zu sehen [1]) und verweist die, welche erforschen wollten, ob er wirklich der Verheißene sei, zumeist auf Dinge, die mit Augen wahrgenommen werden konnten [2]). In demselben Sinne spricht der Lieblingsjünger des Herrn von dem Worte des Lebens, das die Apostel „mit Augen gesehen, geschauet und mit Händen betastet haben [3])," und faßt Entstehung und Wesen des christlichen Glaubens in die tiefsinnigen Worte zusammen [4]): „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit." Gegenstand des Sehens oder Schauens war nicht die Lehre Christi, sondern seine Person und sein Leben, und aus dem Gesammteindruck seiner Persönlichkeit und Lebensbethätigung ist auch zu allererst der christliche Glaube entsprungen, der eben deßhalb nicht theoretische Überzeugung war, wie sie durch Annahme einer Lehre gewonnen wird, sondern auf Erfahrung beruhende, unmittelbare Lebensgewißheit und gerade dadurch mit der über allen Widerspruch erhabenen Zuversicht ausgestattet, welche dem Selbsterlebten einwohnt.

Wenn endlich in der Folge das Christenthum immer vollständiger als Dogma und Lehrsystem ausgebildet wurde, so ergab sich dieß aus einem unabweisbaren Bedürfniß und hat, soweit nur nicht anderes Wesentliche dadurch beeinträchtigt ward, sein volles

1) Joh. 1, 39. 50 u. 51.
2) Matth. 11, 2—6. Luc. 7, 18—23.
3) 1. Joh. 1, 1.
4) Joh. 1, 14.

Recht. Aber es ist dabei zweierlei nicht zu übersehen. Vorerst hat überhaupt alle christliche Lehrbildung bis auf diesen Tag nur dann ein Fundament und eine Wahrheit, wenn ihr etwas zu Grunde liegt, was nicht selbst wieder ein nur Gelehrtes, sondern ein Geschehenes ist. Ohne die Basis thatsächlicher Realität löst sich der ganze Inhalt des Christenthums in Begriffe auf, die nicht einmal wahre Begriffe sind, sondern Einbildungen. Sodann aber müssen wir von dem, was im engeren Sinn Lehre genannt wird, stets eine noch ursprünglichere und entschieden auf das geschichtliche Fundament zurückweisende Art der Mittheilung unterscheiden. Die erste und nächste Überlieferung des christlichen Glaubensinhaltes nämlich, die wirklich Glauben pflanzende, welche auch Paulus im Auge hat, wenn er vom Glauben aus dem Hören spricht, ist nicht die eigentlich didaktische, die begrifflich vermittelnde und beweisende, sondern die lebenskräftig bezeugende; sie ist Botschaft und Verkündigung; sie besteht darin, daß Christus der Gekreuzigte in seiner ganzen Lebenserscheinung vor Augen gestellt [1]), daß das in ihm verwirklichte Heil als freie Gottesgabe dargeboten wird; sie geht also immer von einer Geschichte aus, aber freilich von einer Geschichte, welche himmlische Gaben von ewiger Art in sich schließt. Erst wenn die Lehre als Botschaft und Predigt Christi gewirkt hat, tritt die mehr begrifflich vermittelte, wissenschaftbildende Lehre ein und dann ist diese auch ganz an ihrer Stelle.

So werden wir von allen Seiten gerade durch das, was Lehre im Christenthum ist, auf dessen thatsächlichen Grund geführt und nur in diesem können wir das Schöpferische und Wesenhafte des Christenthums suchen. Das Gesagte hat dieß wohl schon genugsam anschaulich gemacht. Indeß ergeben sich noch weitere Beweise aus dem Verhältniß des Christenthums zu den früheren Religionen, sowie aus der Gesammtheit seiner Wir-

1) Gal. 3, 1.

kungen, und darauf wollen wir noch in der Kürze für unsern Zweck einen Blick werfen.

Unstreitig tritt das Christenthum allen früheren Religionen gegenüber mit dem Bewußtsein, das Verhältniß der Menschheit zu Gott in abschließender Weise festzustellen. Christus erscheint in der Fülle der Zeiten [1]), in ihm sind alle Gottesverheißungen Ja und Amen [2]), er faßt alles zuvor Getrennte und Zersplitterte in sich als dem Haupte zusammen [3]). Vor seiner Erscheinung besteht die große Scheidung in Heidenthum und Judenthum. Auf Seiten des ersteren ist Unwissenheit und Verfinsterung, auf Seiten des letzteren wenigstens nur Vorbereitung und Hoffnung. Überhaupt ist es nur Elementarisches, es sind nur dürftige Anfangsgründe, in denen das religiöse Leben der Menschheit vor Christo sich bewegt [4]). Der Heidenwelt wird Empfänglichkeit und göttliche Leitung im Allgemeinen zugestanden, das Judenthum als besondere Erziehungsanstalt auf Christum anerkannt, die Fülle der Wahrheit jedoch schreibt das Christenthum nur sich selbst zu. Fragen wir aber, worin das liege, was ebensowohl den Zusammenhang des Christenthums mit Früherem, als den durchgreifenden Unterschied begründe, so wird kein Kundiger sagen, es sei wesentlich die Lehre. Dieß zeigt sich schon dem Heidenthum gegenüber. Das Licht des Christenthums für die Heidenwelt bestand nicht in einer vollkommnern Speculation, sondern darin, daß ein Höheres, als was auch die tiefsinnigsten Weisen des Alterthums durch Denken erreicht, in thatsächlicher Wirklichkeit sich darstellte; und die gesammte Welt des Polytheismus wurde nicht überwunden durch Belehrungen über Einheit und Geistigkeit Gottes, sondern dadurch, daß der heilige Gott, der seiner Natur nach nur der Eine sein kann, als Geist und Leben in der Erschei-

1) Gal. 4, 4.
2) 2. Cor. 1, 20.
3) Ephes. 1, 10.
4) Gal. 4, 9. Col. 2, 20.

nung Christi sich verklärte und mit siegreicher Kraft offenbarte. Noch deutlicher ist die Sache gegenüber dem Judenthum. Hier kann, obwohl im Verhältniß des alten und neuen Bundes auch die Lehre in Betracht kommt, doch weder das Verknüpfende noch das Unterscheidende wesentlich auf Lehrsätze zurückgeführt werden. Das auf das Christenthum Erziehende im Judenthum ist etwas viel Realeres als Lehre: es ist Gesetz, Vorbild, prophetische Verheißung, es ist die ganze hierauf zielende theokratische Führung des erwählten Volkes, gegründet auf einen vorbereitenden Bund zwischen Gott und den Menschen. Mithin muß auch das über das Judenthum Hinausgehende im Christenthum etwas viel Realeres sein: es ist erlösende Befreiung vom Gesetz, Verwirklichung des Vorgebildeten, Erfüllung der Verheißung, vollendende Gründung des Gottesreiches für die ganze Menschheit, ewiger Bund Gottes mit dem Menschen; also nach allen Beziehungen ein Geschichtliches: die wirkliche Lebensfrucht dessen, was im alten Bunde geblüht hatte, die thatsächliche Überwindung dessen, was darin elementarisch und beschränkend gewesen. Von dieser Seite zeigt sich das Christenthum ganz als Abschluß einer Heilsgeschichte, welche in einer Reihe von Offenbarungsthaten durch Jahrtausende heranwächst, bis sie in Christo, als dem von Anbeginn angelegten Zielpuncte gipfelt.

Ganz ebenso bewährt sich das Christenthum als geschichtliche Macht in seinen Wirkungen. Vorbereitet wie keine andere Religion durch einen zweckvollen Entwickelungsgang der merkwürdigsten Art, hat es, in die Mitte der Zeiten hineingestellt, auch Schöpfungen hervorgerufen wie keine andere, weit hinausgreifend über das, was durch bloße Lehre erzielt werden kann. Denn es ist ja nicht etwa nur der menschliche Gedankenkreis erweitert oder umgestaltet, sondern der gesammte Lebenszustand ist von Grund aus ein andrer geworden durch das Christenthum; und dieß gilt nicht bloß von dem Einzelnen im ganzen Umfange seiner Persönlichkeit, sondern in gleicher Weise von den Verhältnissen der Fa-

milie und des bürgerlichen Lebens, ja von der Stellung der Völker zu einander im Ganzen der Menschheit; es gilt auch von allen Hauptgebieten des gemeinsamen Lebens, von Kunst, Wissenschaft und allen socialen Beziehungen, in denen das Menschliche seine Verwirklichung findet. Überall ist eine neue Basis gegeben und ein neuer Raum gewonnen, es sind neue Ideale aufgestellt und neue Kräfte in Bewegung gesetzt; und selbst da, wo das Christenthum nicht in der vollen Bestimmtheit seines Inhaltes zur Ausprägung gekommen, ist doch unter dem Einfluß desselben eine geistige und sittliche Atmosphäre entstanden, welche von dem, was wir als Gesammtrichtung des Lebens in der außerchristlichen Welt finden, von Grund aus verschieden ist. Eine so fundamentale und allumfassende Neugestaltung geht nicht von bloßer Lehre aus, denn diese, wie vortrefflich sie auch sei, wirkt doch immer vorzugsweise auf die Erkenntniß-Sphäre. Zur Wirkung auf die Gesammtheit des Lebens gehört eine Lebenstotalität, eine vom Innersten heraus gestaltende Lebensmacht, ein schöpferisches Lebensprincip, ausgehend von einem persönlichen Lebensmittelpunct. Als Lebensmacht von solcher Beschaffenheit haben wir das Christenthum schon für sich in seinem Ursprung erkannt; als solche stellt es sich auch jedem dar, der mit offenem Blick dem Strome seiner Wirkungen in der Menschheit bis zur Quelle nachgeht.

Bei dem Bisherigen haben wir auf den Gegensatz der supranaturalistischen und naturalistischen Denkweise und die in beiden liegende Einseitigkeit noch keine Rücksicht genommen. Aber auch hieraus ergibt sich die Unhaltbarkeit des ganzen Standpunctes.

Der Supranaturalismus schöpft die Religion aus der besonderen geschichtlichen Offenbarung und hält sich, von der Vernunft einen wesentlich nur formellen Gebrauch machend, ganz an das göttliche Gegebensein, an die Positivität dieser Offenbarung. Der Naturalismus schöpft die Religion aus dem menschlichen

Bewußtsein, dem sittlichen Bedürfniß, der Naturbetrachtung, und verhält sich entweder gegen alles, was als geschichtliche Offenbarung auftritt, ablehnend und verwerfend, oder, wenn er, wie in seiner Fortbildung zu einem besonnenern Rationalismus, vom Geschichtlichen Gebrauch macht, so ist doch dieser Gebrauch auch nur ein formeller: das Geschichtliche dient ihm als Erläuterung und Veranschaulichung, als Anknüpfung und Folie, aber er findet darin nicht die Quelle und erzeugende Kraft der Religion. Jenem ist die Religion ein ausschließlich Göttliches ohne menschlich geschichtliche Vermittelung, diesem ein ausschließlich Menschliches ohne unmittelbar göttliche Wirkung und Stiftung.

Von beiden Standpuncten aus kann schon überhaupt die Religion, insbesondere aber das Christenthum nicht richtig erkannt werden: denn jeder von beiden hat nur einen Theil von dem, was die lebendige Religion, zumal die christliche, als organisches Ganze gibt. Alle wahre Religion ist zugleich göttlich und menschlich, das Christenthum insbesondere aber hat in eminenter Weise einen gottmenschlichen Charakter. Das göttliche Wesen — darüber wird heute kein Streit sein — ist nicht ein von der Welt getrenntes, schlechthin jenseitiges, sondern es ist, wenn auch nicht in der Welt aufgehend, so doch der Welt in allen Momenten des Daseins gegenwärtig, in der Natur und im Geiste allbeseelend wirksam. So kann, auch die beziehungsweise Selbständigkeit der Natur und der vernünftigen Persönlichkeit vorausgesetzt, nichts ohne Gott geschehen. Zugleich liegt es im Wesen Gottes, insofern er Geist und Liebe ist, aus sich herauszutreten und für Andere zu sein, sich seinen Geschöpfen mitzutheilen und dieselben in seine Lebensgemeinschaft aufzunehmen. Nicht vorenthaltend und neidisch, wie die alte Welt theilweise wähnte, ist das Göttliche, sondern es ist, seinem innersten Wesen nach, das absolut Mittheilende. Dieß muß vorzugsweise gelten, wo es sich um Stiftung und Vollendung der Religion handelt. Gott gibt sich zu erkennen und theilt sich mit, der Mensch eignet sich die göttliche Kundgebung an und geht in die göttliche Mitthei-

lung ein. Alle ächte Religion beruht darauf, daß Gott mit dem Menschen in Gemeinschaft tritt, und alle wahre Fortbildung derselben, daß diese Gemeinschaft eine innigere, lebensvollere und tiefere, daß Gott im Menschen vollständiger erlebt und erfahren wird. So ist die Religion Sache göttlicher Erregung und Belebung, sie ist im vollen und strengen Sinne göttlichen Ursprungs. Aber dieß ist nur die eine Seite, und die andre hat ebenso entschieden ihre Geltung. Das Göttliche kann von dem Menschen nur menschlicher Weise erlebt und erfahren werden; die Stätte der göttlichen Kundgebung und Offenbarung ist der, auf solche Mittheilung angelegte, dafür empfängliche und eben vermöge dieser Empfänglichkeit vernünftige, menschliche Geist, und zwar dieser Geist immer auf bestimmter Entwickelungsstufe, in bestimmtem geschichtlichem Zusammenhang. Aus der Tiefe eines menschlichen Gemüthes muß das Göttliche frisch hervorbrechen, wenn es die Gemüther lebendig erfassen soll. Dieß wird aber auch nur dann erfolgen, wenn zugleich die entsprechenden Anknüpfungspuncte gegeben sind, wenn gerade dafür die Zeit erfüllet ist. Deßhalb hat alle lebendige Religion eine menschliche Form und eine geschichtlich concrete Gestalt.

Was aber so von der Religion überhaupt gilt, das gilt in höchster Weise vom Christenthum. So göttlich erhaben und so menschlich herablassend, so schöpferisch ursprünglich und so durchgreifend geschichtlich, und beides so unauflöslich verknüpfend stellt sich uns keine Religion dar, wie die christliche. Das Christenthum weiß nicht bloß, wie alle andere Religion, von einem Verkehr mit dem Göttlichen, sondern es kennt das Einswerden mit Gott; und dieses Einswerden schwebt nicht bloß als Gedanke über der Menschheit, sondern es ist durch eine bestimmte Persönlichkeit als Lebenswahrheit in die Menschheit hinein getreten, um sich von da aus in immer weiteren Kreisen zu verwirklichen. In dieser Persönlichkeit, wenn irgendwo, leuchtet uns göttliche Schöpferkraft entgegen und doch ist dieselbe vollkommen menschlich, ja das

Bild der wahren Menschlichkeit. Durch sie sind Dinge vollbracht, die kein menschliches Denken ersonnen haben würde, und doch liegt gerade in diesen Dingen die Befriedigung des tiefsten menschlichen Bedürfnisses und eine Verwirklichung dessen, was wir als höchste Vernunft anzuerkennen haben. Mit ihr ist ein völlig neuer Anfang gegeben und doch ist dieser Anfang von allen Seiten vorbereitet und wurzelt aufs vollständigste in die Geschichte ein, um von da an das treibende Princip der ganzen höheren Menschheitsentwickelung zu werden. Überall also Einigung des Göttlichen und Menschlichen, des Schöpferischen und Geschichtlichen; und nur aus dieser Einigung wahres Verständniß des Christenthums und richtige Bestimmung seines Wesens.

Jene Systeme aber zerstören diese lebendige Einheit; sie reißen die eine Seite, die ihre volle Bedeutung nur im Zusammensein mit der andern hat, von dieser los und gelangen so zu einer nur fragmentarischen und im Fragmentarischen nicht einmal richtigen Erkenntniß. Dem Supranaturalismus ist das Christenthum ausschließlich göttlich, übermenschlich, wunderbar; es kommt ihm als ein wesentlich nur Gegebenes nicht zum lebendigen Verständniß, weder zum geschichtlichen, noch zum innerlich geistigen; es wird ihm nicht unmittelbar gegenwärtige, selbstgewisse menschliche Wahrheit; er kann selbst das Göttliche im Christenthum nicht wahrhaft verstehen, weil dieses seine ganze Bedeutung nur hat als ein in das Menschliche vollständig Eingehendes. Dem Naturalismus und Rationalismus umgekehrt wird das Christenthum zu einem bloß Menschlichen, Natürlichen, Geschichtlichen, ohne neue schöpferische Kraft, ohne reellen Zusammenhang mit einer höheren Welt und deren göttlicher Lebensfülle; er begreift und erklärt es wohl in seiner Weise, aber so, wie er es thut, löst er es innerlich auf, indem er es von seiner Wurzel abtrennt; ja er vermag sogar das Menschliche darin nicht entsprechend zu würdigen, weil dieses Menschliche, wenn ihm der göttliche Charakter, den es sich beilegt, nicht wirklich zukommt, aufhört ein im vollem Maaße Sittliches,

also im höchsten Sinne Menschliches zu sein. Auf beiden Seiten aber liegt, auch bei ganz verschiedener Bestimmung des Lehrinhaltes, der Grundfehler darin, daß das Christenthum überhaupt wesentlich als Lehre, nicht als Leben gefaßt wird: denn nur als Leben gefaßt, hat es in der Person seines Stifters den organischen Mittelpunct, in welchem das Göttliche und Menschliche wahrhaft eins werden, in welchem Gott und Mensch sich wirklich durchdringen; nur so gefaßt, kommt die unendliche Bedeutung Christi als des Lebensfürsten zu ihrem ungeschmälerten Rechte; nur so werden auch die schöpferischen Erfolge des Christenthums verständlich, namentlich der Erfolg, daß es, wo es wirklich in das Gemüth eingeht, nicht bloß eine einzelne Seite des Menschen, den Verstand, das Denken ausbildet, sondern das ganze Dasein umbildet, und daß es in der Menschheit, soweit es dieselbe ergriffen, nicht bloß Licht, Aufklärung, reinere Gotteserkenntniß verbreitet, sondern mit gleich göttlicher wie geschichtlicher Macht einen neuen Lebenszustand hervorruft.

VI.

Das Christenthum als sittliches Gesetz. Kantische Betrachtungsweise. Rationalismus.

Insofern nun weiter das Christenthum einen durch und durch ethischen Charakter hat, insofern es Heiligung des Einzelnen wie der Menschheit als letztes Ziel setzt und als einflußreichste sittliche Macht in der Weltgeschichte erscheint, glaubte man der Sache näher zu treten, indem man das Wesen desselben vorzugsweise in seinem sittlichen Geist und Gehalt fand. Dieß ist der Standpunct Kants und des unter seinem Einflusse gebildeten Rationalismus, der mit dem Naturalismus zwar die Verwerfung positiver Offenbarung und die Ableitung der Religion nur aus dem menschlichen Bewußtsein gemein hat, aber von demselben sich da-

durch unterscheidet, daß er dabei nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft zu Grunde legt, also von sittlichen Interessen ausgeht; daß er gegen das Geschichtliche sich minder polemisch verhält und in seinen besseren Repräsentanten einen ernsteren, gründlicheren Sinn bewährt.

Kant gelangte durch seine Kritik des Erkenntnißvermögens bekanntlich zu dem Resultate, es sei von dem Übersinnlichen auf dem Wege des reinen Denkens keine Gewißheit zu erlangen. Die theoretische Vernunft für sich allein, sagt er, kann Gott ebenso gut leugnen, als beweisen. Ihre bisherigen Argumente für das Dasein Gottes sind unzulänglich. Soll uns Gott, das Hauptobject der Religion, gewiß werden, so muß es auf andrem Wege geschehen. Und zwar so. Die Vernunft ist auch eine praktische: als solche erkennt sie das Sittengesetz als unbedingt geltend an und strebt nach einer sittlichen Vollkommenheit, die sich nicht in dieser sinnlichen, sondern nur in einer übersinnlichen, idealen Welt verwirklichen kann. Hieraus folgt die Realität des Idealen, Göttlichen, Ewigen. Da nämlich die Tugend, die durch das Sittengesetz schlechthin geboten wird, nur vereinigt mit Glückseligkeit das höchste Gut ausmacht, die Herstellung dieser Einheit aber nicht in unserer Gewalt steht, so ist eine höchste, intelligente und sittliche Macht zu glauben, durch welche dieß bewirkt, Sittlichkeit und Glückseligkeit ausgeglichen wird; und da das Sittengesetz unter gewissen Umständen auch fordert, das Leben für die Tugend hinzugeben, so weist dieß auf einen jenseitigen Zustand hin, in welchem der sich opfernden Tugend ihre Vergeltung wird. So haben wir die Grundideen des religiösen Lebens: Gott und Unsterblichkeit, als nothwendige Forderungen und Voraussetzungen der Sittlichkeit, als folgend aus dem, was als das allein gewisse Wissen in höheren Dingen anzusehen ist, aus dem Gewissen. Weil ich tugendhaft sein soll, muß ein Gott sein, der die Tugend belohnt, und ein ewiges Leben, in dem sie belohnt wird.

Ganz in diesem Sinne, indem man es damit ehren und recht-

fertigen wollte, wurde auch das Christenthum aufgefaßt. Das kirchliche Dogma nicht nur, sondern auch der ihm zu Grunde liegende Glaube, insofern er eine selbständige, für sich geltende Aneignung des Göttlichen sein will, wird zurückgewiesen; dagegen das Sittliche, Praktische allein hervorgehoben, und dem Geschichtlichen durch sogenannte moralische Interpretation ein für das sittliche Leben brauchbarer Sinn untergelegt. Im Ganzen wird das Christenthum behandelt als Sittengesetz, zunächst auftretend in der Form göttlichen Gebotes und positiver Autorität, aber doch als eigentlichen Kern nur das enthaltend, was der Vernunft an sich als sittliche Wahrheit einwohnt und eben darin auch seine alleinige Bürgschaft trägt. Christus ist der Vernunft etwas zuvorgekommen; aber er hat doch nur in populärer und geschichtlicher Form, auch mit einigem der Correction bedürftigen Positiven versetzt, dasselbe gelehrt, was nachmals, von diesen Elementen gereinigt, als kategorisches Gebot der Vernunft, als Inhalt oder nothwendiges Postulat des Sittengesetzes erkannt wurde. Er hat auch, was von besonderer Wichtigkeit, dieß nicht bloß gelehrt, sondern den heiligen Urkunden zufolge selbst geübt und sich darin als Urbild der gottgefälligen Menschheit in der Weise bewährt, daß von ihm die Gründung eines für die ganze Menschheit bestimmten sittlichen Gemeinwesens wirklich ausgehen konnte.

Nach dieser Auffassung blieb dem Stifter des Christenthums die Ehre eines großen, ja des für das gesammte Geschlecht größten sittlichen Gesetzgebers und eines, wiewohl mehr symbolisch als historisch gefaßten, sittlichen Ur- und Vorbildes; dem Christenthum aber blieb die Bedeutung, den Kampf des guten und bösen Princips in der Menschheit großartig veranschaulicht und den Sieg des guten auf erfolgreiche Weise eingeleitet, auf erhebende Weise als letztes Ziel vorausverkündigt zu haben. Freilich dachte man in der Folge: um den Sieg des Guten zu verbürgen, bedürfe es nicht eines persönlichen Gottes, sondern nur einer moralischen Weltordnung, und der Glaube an das Gelingen des Guten könne schon für sich

dem sittlichen Bedürfnisse genügen. Auch wurde in der populären Fassung der Lehre die Religion meist zur bloßen Rechtschaffenheit, das Christenthum zum nützlichsten Beförderungsmittel eines guten, vernünftigen Lebenswandels. Doch wollen wir diese Folgerungen und Ausartungen nicht dem Standpunct an sich zurechnen, da dieser, besonders bei seinem Urheber, ein höherer und lebensvollerer war.

Wir verkennen den Werth dieser vorwiegend sittlichen Auffassung des Christenthums keineswegs. Sie hat den Vorzug vor der doctrinären insofern, als sie das innerlich Wirkungskräftige, Dynamische des Christenthums mehr hervorhebt; die Beziehung des Ganzen auf die höchsten sittlichen Zwecke kräftiger zum Bewußtsein bringt; dem Stifter wieder eine bedeutsamere Stellung im Mittelpunct anweist und das Positive zum Theil geistvoll deutet. Auch ist ihr, indem sie von ihrem Begründer mit tiefem Ernst und großer sittlicher Energie durchgeführt wurde, das Verdienst nicht abzusprechen, nicht nur eine wichtige Seite des Christenthums heller beleuchtet, sondern auch eine vorzugsweise auf das Moralische gestellte Zeit im Zusammenhange mit demselben erhalten zu haben. Ja, wir müssen noch ein Weiteres hinzufügen. Nicht mit Unrecht hat man den kantischen Rationalismus mit dem Romanismus verglichen. Beide kommen, trotz aller sonstigen Verschiedenheit, darin überein, daß sie das Christenthum wesentlich als sittliches Gesetz fassen, daß sie christlicher Legalismus sind. Da nun die Anfänge des Christenthums in den einzelnen Personen immer auf Gewissensactionen beruhen, da aller lebendigen Aneignung des Christenthums eine Schärfung des sittlichen Bewußtseins, ein strenges Selbstgericht vorangehen muß: so wird, wo die sittliche Auffassung des Christenthums mit einschneidendem Ernst durchgeführt wird, eben darin jederzeit auch eine Vorbereitung und Erziehung auf das Christenthum als Evangelium liegen. Solches Hinwirken auf Gewissensschärfung, auf strengere Behandlung des Ethischen ist der von Kant ausgegange-

nen Denkweise nicht abzusprechen. Und in diesem Sinne können wir sagen: wie überhaupt Moses der Vorbereiter Christi ist, wie insbesondere die johanneische Bußpredigt dem Gottesreiche voranging, wie endlich das mittelalterliche Gesetzesthum zur Wiederherstellung des Evangeliums durch die Reformation führte: so hat auch in neuerer Zeit diese vorherrschend sittengesetzliche Richtung das lebenvollere Wiederkommen des Gottesreiches und die Wiedererweckung des reformatorisch evangelischen Geistes erfolgreich unter uns angebahnt.

Hierin liegt die große Bedeutung, aber auch das Unzulängliche dieser Auffassung. Sie hat, um das Wort eines geistvollen Dichters zu gebrauchen, wie ein zweiter Moses „unsre Nation aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie einsame Wüste der Speculation geführt und ihr das energische Gesetz vom heiligen Berge gebracht;" aber sie hat nicht zugleich ins verheißene Land geleitet und nicht zu dem Gesetze auch die Kraft der Erfüllung gegeben.

Die Frömmigkeit — um die Sache bestimmter anschaulich zu machen — so unabtrennbar sie im gesunden Zustande mit der Sittlichkeit zusammenhängt, ist doch weit entfernt, nur Mittel, Voraussetzung oder Folge der Sittlichkeit zu sein; sie ist vielmehr etwas Selbständiges und hat ihr eigenes Lebensgebiet. Die religiösen Ideen machen sich in dem wohlgeordneten Geiste mit derselben Macht geltend, wie die sittlichen, und die Frömmigkeit ist, wie die ganze Geschichte der Menschheit zeigt, der zum höheren Leben gereiften Persönlichkeit ebenso unveräußerlich, wie die Sittlichkeit. Es ist nicht bloß das Gefühl der eigenen inneren Würde, sondern weit mehr noch das Gefühl der Würde seines Gegenstandes, weßhalb das religiöse Bewußtsein nicht gegen das sittliche zurücktreten und sich von demselben abhängig machen kann. Dem religiösen Bewußtsein ist Gott wie das Höchste, so auch das Gewisseste. Nur aus und in Gott begreift es die Welt

und sich selbst; und wenn auf dem einseitig sittlichen Standpuncte geschlossen wird: weil ich bin und tugendhaft sein soll, muß auch Gott und ewiges Leben sein — so schließt es gerade umgekehrt so: weil ein ewiger, schöpferischer Urgeist, ein heiliger Gott ist, bin ich dieses vernunftbegabte geistige Wesen und trage sein Bild an mir; weil Er heilig ist, soll ich heilig sein; weil Er die Liebe und das Leben ist, wird die von ihm in mir entzündete Liebe, das von ihm in mich gelegte Leben im Tode nicht vergehen, sondern ewig sein, wie Gott selbst. Die gesunde Frömmigkeit weiß nichts von Ansprüchen an Gott, von Verdienst und Lohn; sie versteht das ganze Dasein des Menschen nur als göttliche Gabe; sie führt alles Gute darin auf Gott zurück; sie würde erstaunt sein, wollte man ihr sagen, daß sie für dieses Gute, das Befriedigung genug in sich selber trägt, auch noch einen Lohn fordern sollte, so erstaunt, als derjenige sein müßte, welcher sich im Genuß eines Kunstwerkes oder eines edeln menschlichen Verhältnisses beglückt fühlt, zugleich aber die Zusicherung empfinge, es solle ihm dafür auch noch eine Belohnung zu Theil werden. Nicht die Erwartung eines Lohnes für die auf Erden zu kurz gekommene Tugend verbürgt der wahren Frömmigkeit das ewige Leben, sondern sie schöpft den Glauben daran aus der unmittelbaren Gewißheit der göttlichen Liebe und der wirklichen Lebensgemeinschaft mit Gott.

Dieser Glaube, seinem eigenen Werthe vertrauend, sträubt sich entschieden gegen die Zumuthung, erst durch sittliche Forderungen hervorgebracht und von ihnen dergestalt abhängig zu sein, daß er, wenn dieselben auf anderm Wege, z. B. durch den Gedanken einer moralischen Weltordnung, ebenso gut befriedigt werden könnten, seine Wahrheit verlöre. Er will das Sittliche nicht ausschließen, sondern ist sich bewußt, in dem innersten Lebenspuncte des Gewissens mit demselben eins zu sein und auch nach außen nur in sittlicher Bethätigung seinen vollen Ausdruck zu finden. Aber nie kann er es dulden, zum bloßen Anhang und Mittel des Sittlichen herabgesetzt zu werden und sich seinen Inhalt nach dem

Maaße einer Theorie bestimmen zu lassen, welche, indem sie die sittlichen Interessen allem Andern voranstellt, doch das Sittliche selbst nicht einmal in seiner ganzen Tiefe und Reinheit begreift.

Gilt dieß schon von dem lebendigen Gottesglauben überhaupt, so gilt es insbesondere vom christlichen. Das Christenthum hat freilich einen letzten sittlichen Zweck in der Heiligung; es ist auch in allen seinen Bestandtheilen so durch und durch sittlich, daß man es, im höchsten Sinne genommen, als die einzige vollkommen sittliche Religion betrachten kann. Aber es ist doch vor allen Dingen Glaube, tiefe in sich selbst gegründete Gewißheit des Göttlichen, Hingabe an Gott, Friede in ihm und Gemeinschaft mit ihm. Daraus allein erwächst auch die Sittlichkeit als christliche. Ihre Lebenswurzel ist die alles Gute frei erzeugende Liebe zu Gott, hervorgehend aus der uranfänglichen zuvorkommenden Liebe Gottes gegen uns; und wenn Eines als das Erste gesetzt werden soll, das Religiöse oder das Sittliche, der Glaube oder die Liebe, so ist es im Christenthum offenbar nicht die Liebe, aus welcher der Glaube, sondern der Glaube, aus welchem die Liebe kommt; aber freilich in der Weise, daß im Glauben unmittelbar auch die Liebe und der sittliche Lebensbestandtheil mit gesetzt ist, und beides so wenig geschieden werden mag, „als Brennen und Leuchten vom Feuer." Insbesondere würde man die Erscheinung Christi wenig verstehen, wollte man seine Persönlichkeit bloß als sittliche oder bloß als fromme auffassen; vielmehr ist das Eigenthümliche seines Wesens die vollkommenste Durchdringung von beidem, die Heiligkeit. Aber als letzten Grund alles Eigenthümlichen in seiner Lebenserscheinung haben wir doch immer die Stellung zu Gott, das vollkommene Einssein mit dem Vater zu betrachten. Wenn aber hier, wie sonst nirgends, der Stifter es ist, der seiner Religion den Stempel aufdrückt, so können wir auch das Christenthum nur in diesem Sinn richtig würdigen.

Der christliche Glaube ist Gottes gewiß, nicht weil er seiner für sittliche Zwecke bedarf, sondern weil er dafür in der gott=

erfüllten Erscheinung des Herrn und im Zeugnisse des Geistes eine Bürgschaft besitzt[1]). Er hat die Gewißheit ewigen Lebens, nicht weil er dort Lohn für die verkürzte Tugend erwartet, sondern weil er das ewige Leben schon unmittelbar besitzt[2]); weil er aus dem Tod ins Leben hineingedrungen ist; weil, was aus Gott geboren ist, auch in Gott bewahrt bleibt; weil, wer ein Glied Christi geworden, auch an der unvergänglichen Herrlichkeit des Hauptes Theil nimmt[3]). Das Christenthum macht auch die höchsten sittlichen Forderungen und gibt die ernstesten Mahnungen. Man kann es mit dem treffenden Ausdruck eines geistvollen Mannes „das Gewissen des Gewissens" nennen, das für die ganze Menschheit objectiv gewordene Gewissen in seiner vollen Reinheit und Strenge. Aber wenn es sich darum handelt, das Charakteristische, Eigenthümlichste des Christenthums zu bezeichnen, so muß man nicht das hervorheben, was es fordert, sondern das, was es gewährt; nicht seine Mahnungen und Drohungen, sondern seine Verheißungen, Segnungen und Gnaden. Nicht dadurch ist das Christenthum groß und einzig, daß es potenzirtes Gewissen ist, sondern dadurch, daß es, ohne die Gewissenhaftigkeit im mindesten zu schwächen, ja vielmehr dieselbe aufs feinste schärfend, doch zugleich das Gewissen stillt; daß es durch völlige Liebe die Furcht austreibt[4]); daß es uns zeigt, wie Gott größer ist als unser Herz[5]). In seinem innersten Wesen ist das Christenthum nicht, wie das Sittengesetz, ein Soll, sondern eine Erfüllung, eine Befriedigung, ein Ja und Amen[6]); es ist nicht Forderung im Namen Gottes, sondern göttliche Kraft, welche, ins Herz gelegt, aus eigner Fülle und ohne Gebot ein gottgefäl-

---

1) 1 Joh. 5, 9—11. Röm. 8, 16.

2) 1 Cor. 15, 55. 56. Phil. 3, 20.

3) Joh. 3, 15. 6, 40 und 54. 1 Joh. 5, 11. 12 und 20. Röm. 6, 8. Joh. 17, 24.

4) 1 Joh. 3, 19. 4, 18.

5) 1 Joh. 3, 20. 6) 2 Cor. 1, 20.

liges Leben hervortreibt. Der kategorische Imperativ verstummt vor dem Worte [1]): „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." Die Pflicht, die auf dem moralischen Gebiete, wie es von Kant gefaßt wird, alles ist, weicht dem freien Triebe des wiedergebornen Herzens; das Muß des Gesetzes verwandelt sich in ein Nichtanderskönnen der Liebe, die von selbst des Gesetzes Erfüllung ist [2]). Nur so ist das Christenthum jederzeit von seinen würdigsten Vertretern erfahren und erkannt worden, und so müssen auch wir es verstehen, wenn wir ihm seine wahre, gebührende Stellung unter den Gestaltungen der Religion anweisen wollen.

Offenbar tritt das Christenthum, wenn wir es wesentlich als sittliches Gesetz betrachten, auch nicht in seinem vollen Unterschied von andern Religionen, nicht als ein wahrhaft Neues auf. Von den heidnischen Religionen allerdings würde es sich auch unter diesem Gesichtspuncte specifisch unterscheiden, weil diesen der durchgreifende sittliche Geist überhaupt abgeht, mit Ausnahme des Parsismus, der jedoch wieder insofern tief unter dem Christenthum steht, als er überall das Ethische mit dem Kosmischen identificirt. Allein wenn auch nach der heidnischen Seite der Unterschied stehen bliebe, so würde er um so mehr wegfallen nach der Seite des Judenthums. Denn wo es sich um die Selbständigkeit und Neuheit einer Religion handelt, da kommt es nicht auf ein Mehr oder Minder, sondern auf das Grundprincip an. Möchte also gegenüber dem Judaismus das Christenthum immerhin einen reineren sittlichen Geist athmen und eine Vervollkommnung des sittlichen Gesetzes gegeben haben: es wäre doch, sobald es in seiner Grundbeschaffenheit überhaupt Gesetz wäre, nicht im Princip verschieden vom Judenthum; es wäre nur geläutertes oder potenzirtes Judenthum, nicht selbständige Schöpfung; es

1) 1 Joh. 4, 19.
2) Röm. 13, 10. Gal. 5, 14.

wäre das Wort des Apostels Johannes [1]) zur Unwahrheit gemacht: „das Gesetz ist durch Moses gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden."

Als bloße Reformation des Judenthums ist bekanntlich das Christenthum von den strengeren Judenchristen der ersten Zeit aufgefaßt worden. Aber gerade im Kampf mit ihnen hat der Apostel Paulus das Christenthum als völlig neuen, von dem Gesetzeswege fundamental verschiedenen Heilsweg ins Licht gestellt [2]); und er hat dieß mit so siegreicher Wahrheitskraft gethan, daß alsbald die judaistische Gesetzlichkeitsrichtung in der häretischen Gestalt des Ebionitismus von der Kirche ausscheiden mußte. Wohl ist auch in der Folge die gesetzliche Denkart zeitweise wieder aufgetaucht und den vollständigsten Ausdruck hat sie, wie wir gesehen, in der mittelalterlichen Kirche gefunden. Aber immer wieder hat darüber auch die tiefere paulinisch-evangelische Auffassung den Sieg davon getragen. Und das konnte nicht anders sein. Denn in der That wäre weder das ursprüngliche Bewußtsein des Christenthums, ein Neues zu sein [3]), noch wären seine ins Innerste der Persönlichkeit eindringenden und zugleich weltumgestaltenden Wirkungen zu erklären, wäre es nichts anderes, als verbessertes Gesetz.

VII.

Das Christenthum als Religion der Erlösung. Schleiermacher'sche Bestimmung.

Um das Neue und Originelle, das nicht bloß graduell, sondern specifisch Unterscheidende des Christenthums schärfer zu bezeichnen und auch denjenigen Grundelementen desselben, die

1) Joh. 1, 17.
2) Gal. 3, 2 — 29. und viele andere Stellen.
3) 2 Cor. 5, 17.

wir unter dem Namen Evangelium zusammenfassen, ihr volleres Recht widerfahren zu lassen, hat Schleiermacher, historischer als die Rationalisten, zunächst alles im Christenthum auf seinen geschichtlichen Anfangspunct, auf seine letzte lebendige Wurzel, die Person des Stifters, zurückgeführt. Dann aber hat er auch den Stifter selbst tiefer und umfassender, als der theoretische Supranaturalismus und der praktische Rationalismus, nicht wesentlich als Lehrer oder sittlichen Gesetzgeber, sondern als Erlöser gewürdigt und demgemäß das Christenthum seinem Grundcharakter nach als weltgeschichtlich gewordene Religion der Erlösung bestimmt.

Er wollte damit nicht leugnen, daß das Christenthum auch Lehre sei. Noch weniger wollte er seinen ethischen Charakter in Abrede stellen. Vielmehr bezeichnete er es gerade um des letzteren willen und vermöge der in ihm gegebenen Idee vom Reiche Gottes als teleologische Religion, als Religion sittlicher Zweckbeziehung, alles Natürliche dem Sittlichen unterordnende Religion. Aber er erkannte, daß man, um das Christenthum von den andern monotheistischen Religionsformen, die gleichfalls Lehre geben und sittliche Zwecke setzen, durchgreifend zu unterscheiden, das hervorheben müsse, was es als besondere Religion von Anfang an constituirt hat und in seiner ganzen Entwickelung die zusammenhaltende Einheit bildet. Dieß fand er in der Idee der Erlösung, vornehmlich aber in der Art, wie diese Idee in der Person Jesu von Nazareth realisirt ist. Denn wenn gleich die Idee der Erlösung, d. h. der Befreiung von der Sünde oder, wie es Schleiermacher bezeichnet, der Aufhebung dessen, was die Einheit des sinnlichen und frommen Selbstbewußtseins stört, auch in andern Religionen vorkommt, und wenn gleich auch in ihnen nach der Verwirklichung dieser Idee durch Reinigungen, Büßungen und Opfer gestrebt wird: so findet doch der wesentliche Unterschied statt, daß Christus nicht bloß wie andere Religionsstifter die, noch dazu unzulänglichen, Elemente der Erlösung anordnet,

sondern diese Erlösung in der Gesammtheit seiner Thätigkeit selbst vollzieht; und daß, weil in Christo nicht, wie in Andern, die auch partiell erlösend wirken können, eine Hemmung durch Sünde stattfindet, sondern die Einigung mit Gott vollständig zu Stande gekommen, die von ihm vollzogene Erlösung eine ungehemmte, absolute, für die ganze Menschheit genügende ist. So ist im Christenthum die Person des Stifters auf völlig andere Weise in das Ganze der Religion verflochten, als bei den übrigen uns bekannten Stiftern monotheistischer Religionsgemeinschaften. Von ihnen wird ein religiöses Institut gegründet, das nur durch sie als durch göttliche Werkzeuge hindurchgeht und auch für sie gilt. Von Christo dagegen wird eine Religion nicht bloß gegeben, sondern sie ist schon in ihm als dem lebendigen Quell enthalten, Er selbst ist der wesentlichste Bestandtheil derselben und Er ist es dadurch, daß er der Erlöser, der vollkommene, ewige Erlöser ist und in dieser Eigenschaft als der Einzige allen Übrigen als zu Erlösenden gegenübersteht. Demgemäß bezeichnet Schleiermacher das Christenthum seinem Gesammtcharakter nach als diejenige teleologische Gestaltung der Frömmigkeit, welche von allen andern sich dadurch unterscheidet, daß alles Einzelne in ihr auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth bezogen wird.

Vergleichen wir diese Auffassung des Christenthums mit der ihr vorangehenden wesentlich moralischen: so werden wir nicht in Abrede stellen, daß durch dieselbe eine ähnliche Wendung auf dem wissenschaftlichen Gebiet eingetreten ist, wie durch die Reformation gegenüber dem mittelalterlichen Gesetzesthum auf dem Gebiet des Lebens. Wohl fällt die Schleiermacher'sche Behandlung des christlichen Glaubensinhaltes keineswegs überall mit der reformatorischen zusammen, vielmehr finden zwischen beiden, wie jeder Kundige weiß, sehr bedeutsame Differenzen statt. Dabei ist jedoch auch, gerade in der angedeuteten Beziehung, das wesenhaft Zusammenstimmende nicht zu verkennen. Und zwar besteht

dieses darin, daß auf beiden Seiten in epochemachender Weise — wenn gleich dort mehr praktisch, hier mehr theoretisch — der eigentlich evangelische Charakter des Christenthums wieder ins volle Licht gestellt, die Person Christi in ihrer allgenugsamen und alleinigen Heilskräftigkeit wieder zur Anerkennung gebracht, die Mittlerthätigkeit Christi wieder als Centrum des Christenthums erfaßt und in Folge davon Sünde und Erlösung wieder als Angelpuncte des Christenthums hervorgehoben worden.

Jedenfalls ist durch die Schleiermacher'sche Bestimmung vom Grundcharakter des Christenthums ein höchst folgenreicher Schritt vorwärts gethan. Sie stützt sich, weil die Erlösung nicht, gleich der Lehre, bloß das Erkennen, oder, gleich dem Sittengesetze, bloß den Willen angeht, sondern von dem Mittelpuncte des Gefühls aus den ganzen Menschen berührt, auf einen, wenn auch noch nicht ganz richtigen, so doch volleren und tieferen Begriff von Religion; sie faßt das Christenthum concreter auf und begreift es mehr von seinem wirklichen Lebenscentrum aus; sie hebt, weil sie es nicht nur als sittlich fordernde, sondern als mittheilende, wiederherstellende, schöpferische Macht erkennt, seinen dynamischen Charakter reiner und entschiedener hervor; sie ist in allem dem ungleich geeigneter, den durchgreifenden Unterschied des Christenthums von andern Religionen zur Anschauung zu bringen.

Darüber sind wir durch den mächtigen Einfluß der schleiermacher'schen Theologie unter allen Umständen hinaus, daß das Christenthum bloß doctrinär oder bloß moralisch zu betrachten sei. Jeder, der nicht den alten Anschauungsweisen gänzlich verfallen und allem Lebensvolleren unzugänglich ist, weiß nun wieder, daß der Glaube sich nicht primitiv auf die Lehre, sondern auf die Person Christi bezieht; daß das Christenthum eine göttliche Heilskraft, eine Lebensmacht, ein schöpferisches Princip ist, aus welchem von selbst vermöge des innersten Triebes freier Nothwendigkeit ein neues Leben herauswächst; er weiß auch, daß diese neu-

schaffende Wirkung von Christo und zwar von ihm als Erlöser ausgeht, und daß dieß eine Sache ist, welche das Christenthum von jeder andern Religion vor und nach ihm von Grund aus unterscheidet.

Aber der letzte Punct, die vollständig erschöpfende Bestimmung der Sache ist doch auch damit noch nicht gewonnen. Wir finden auch in diesem Begriffe vom Spezifischen des Christenthums das Mangelhafte einer zu vorwiegend subjectiven, nur auf die inneren Seelenzustände gerichteten Betrachtungsweise, womit die Schleiermacher'sche Theologie überhaupt behaftet ist.

Indem Schleiermacher das Christenthum wesentlich als das Bewußtsein der Erlösung charakterisirt, die Erlösung aber als Einigung des sinnlichen und des frommen Selbstbewußtseins bestimmt, also ganz als innerlichen Zustand faßt, geschieht dieß in genauem Zusammenhang mit seinem Begriff von Religion, wornach dieselbe weder Erkennen noch Thun, sondern Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins sein soll. Schon von dieser Seite her erscheint seine Charakterbestimmung des Christenthums als ungenügend. Denn wenn gleich das Gefühl im religiösen Leben seine hohe, früher vielfach verkannte Bedeutung hat, so besteht doch in Wahrheit die volle und gesunde Frömmigkeit nicht bloß in einem Verlauf von Gefühlszuständen, sondern es kommt in ihr alles das mit in Betracht, wodurch wir im Ganzen unserer Persönlichkeit zu Gott in ein Lebensverhältniß treten; es sind in ihr insbesondere die Faktoren des Erkennens und des sittlichen Wollens mit begründend. Dadurch werden wir auf etwas hingewiesen, was über das bloß Zuständliche des Gefühls und die Innerlichkeit des Subjectes hinausliegt: auf einen objectiven Inhalt, in dem das religiöse Leben des Einzelnen wurzelt, auf eine göttliche Offenbarung und Heilsordnung, die sich ihm zur Aneignung darbietet. Dieß ist in eminenter Weise im Christenthum der Fall. In ihm ist ein unerschöpflich reicher, fest ausgeprägter Inhalt gegeben: ein Inhalt, der offenbar nicht

bloß das Gefühl, sondern auch das Schauen und Erkennen, das Wollen und Thun, das Gemüth mit allen seinen Kräften, mit einem Wort den ganzen lebendigen Menschen von dem innersten Mittelpuncte der Persönlichkeit aus in Anspruch nimmt. Bestimmt man dem gegenüber das Christenthum wesentlich als Erlösung und die Erlösung ausschließlich als Thatsache des Bewußtseins, als Gefühlszustand, so zeigt sich diese Bestimmung in zwiefacher Beziehung als unzulänglich: erstlich, weil sie das religiöse Leben überhaupt, insbesondere aber das christliche auf eine Sphäre einschränkt, auf welche es der Natur der Sache nach nicht eingeschränkt werden darf; und zweitens, weil dabei der objective Bestand des Christenthums, in dem sich doch sein Wesen vorzugsweise darstellen muß, nicht gehörig in Betracht gezogen wird.

Dieß letztere führt uns auf eine weitere Erwägung. Das Christenthum bewährt sich allerdings wesentlich als Macht der Erlösung. Dem Begriff der Erlösung steht jedoch ein andrer zur Seite, der insbesondre vom Apostel Paulus mit solchem Gewicht hervorgehoben wird [1]), daß wir an dessen entscheidender Bedeutung für die Wesensbestimmung des Christenthums nicht zweifeln können: wir meinen den Begriff der Versöhnung. Vollständige Erlösung setzt Versöhnung voraus; nur der mit Gott wahrhaft Versöhnte und Wiedergeeinigte vermag das volle Bewußtsein der Erlösung zu haben. Es kann aber der Sünder durchaus nicht von sich aus seine Versöhnung bewirken; dazu wird vor allem eine von Gott ausgehende Wirkung erfordert. Es ist unumgänglich nothwendig, daß zuerst das Verhältniß Gottes zum Sünder ein anderes werde; es muß eine Vermittlung der göttlichen Gnade eintreten; es kommt dabei wesentlich die Aufhebung der Schuld, die Sündenvergebung, die Gerechterklärung des Sünders, die Rechtfertigung desselben vor Gott in Betracht. Durch alles dieß werden wir über das bloß Subjective und Gefühlsmä=

---

1) 2 Cor. 5, 18 – 20.

ßige, über die rein innerlichen Zustände der Erlösungsbedürftigkeit und des Erlösungsbewußtseins hinausgeführt auf wesentlich Gegenständliches: auf Gott selbst in seiner absoluten Heiligkeit und Liebe, auf seinen Gnadenwillen gegen das sündige Geschlecht, auf die Thatsachen, die dazu gehören, um den Rathschluß der ewigen göttlichen Gnade zeitlich zu offenbaren und zu verwirklichen. Es ist aber auch nicht zu bestreiten, daß das, was wir hiermit andeuten, im Organismus des Christenthums seine unveräußerliche Stelle hat, ja daß nur in diesem Zusammenhang auch die christliche Erlösung richtig verstanden wird: denn die Erlösung, welche das Christenthum bringt, ist das, was sie ist, wesentlich nur dadurch, daß ihr eine thatsächliche Gnadenzuwendung und Gnadenoffenbarung Gottes vorangeht. Soll also das Wesen des Christenthums erschöpfend bestimmt werden, so dürfen wir nicht alles auf den Begriff der Erlösung stellen und diesen zugleich in einer der Objectivität des Christenthums widerstreitenden Weise idealistisch verinnerlichen; vielmehr müssen wir zu jenem Begriff auch dessen nothwendige Voraussetzungen und Grundlagen hinzunehmen und diese in der objectiven Thatsächlichkeit fassen, wie sie das urkundliche Christenthum für jeden Unbefangenen an die Hand gibt.

VIII.

Zurückführung auf die Person Christi und deren eigenthümliche Beschaffenheit.

Es steht nach dem Bisherigen nicht zu bezweifeln: das Christenthum ist, bevor es in den Gläubigen ein Innerliches wird, für sich selbst ein Inbegriff objectiver Thatsachen: solcher Thatsachen, die nicht allein den Zweck der Erlösung, sondern auch den der Offenbarung und Versöhnung haben, die eben darum nicht bloß für das Gefühl, sondern in gleicher Weise für die Erkennt-

niß, das Gewissen und den Willen, für die ganze Persönlichkeit vorhanden sind. Ebenso wenig ist in Abrede zu stellen: diese Thatsachen concentriren sich, da im Christenthum nichts bloß sachlich, sondern alles persönlich vermittelt ist, in letzter Instanz in der Person Christi. Wollen wir also das Christenthum verstehen, so müssen wir vor allem Christum verstehen und aus Ihm dessen Wesen ableiten.

In Christo tritt uns nun allerdings zunächst das entgegen, was er nach außen gethan und mitgetheilt hat, der Inbegriff dessen, was wir sein Werk nennen. Aber allem persönlichen Thun von höherer Art liegt persönliches Sein zu Grunde und jede bedeutende Persönlichkeit muß, bevor sie für andere etwas Eigenthümliches leistet, in sich selbst eine Beschaffenheit von eigenthümlicher Art haben. Dieß gilt in vollester Weise von Christo. Alles was er wirkte, beruht auf dem, was er war. Wäre er nicht der Einzige gewesen, als der er sich wirklich bewährte, so hätte er auch nicht die Wirkungen einziger Art hervorbringen können, die er nachweisbar hervorgebracht hat. Wie die erlösende Wirkung auf die offenbarende und versöhnende, so stützt sich alles zusammen auf das eigenthümliche Sein Christi. Auf dieses, die Persönlichkeit Christi, die etwas für sich ist und bedeutet, abgesehen von ihren Wirkungen, aber zugleich nothwendig in Wirkungen hervortritt, sind wir als das Letzte und Höchste, als auf das über allem Subjectiven stehende Objective hingewiesen. Hier haben wir die Quelle von allem, was das Christenthum ist und gewirkt hat, also auch dessen wesentlichsten Charakterzug und Unterscheidungspunct zu suchen.

Fragen wir aber, was ist in der Persönlichkeit Christi dasjenige, vermöge dessen er offenbarend, erlösend und versöhnend auf den Einzelnen und die Menschheit einwirkt? welches ist die Bedingung, unter welcher allein er vollkommener Mittler sein konnte? so ergibt sich als nächste Antwort: es ist sein eigenes ebenso göttliches als wahrhaft menschliches Leben, sein

reines ungehemmtes Leben in und aus Gott — ein Leben, welches gleich vollständig von dem Geiste heiliger Liebe, den wir als den Geist Gottes anerkennen müssen, durchdrungen ist, als es alles wahrhaft Menschliche in lauterster Verklärung darstellt; welches ebensosehr in eigener Vollendung abgeschlossen und befriedigt ruht, als es vermöge dieser Vollendung zur schöpferischen Triebkraft einer neuen Lebensentwickelung in der Menschheit wird. Dieses Leben selbst hat jedoch wieder einen innersten Kern und Mittelpunct und wenn wir das eigenthümliche Sein Christi ergründen wollen, müssen wir hauptsächlich auf dieses Centrum blicken. Hier nun erklärt die Theologie der neueren Zeit, nicht etwa nur in einer ihrer Richtungen, sondern in allen den Denkarten, welche wir als im Vordergrunde des theologischen Kampfplatzes stehend betrachten können, im wesentlichen dieses: das was das eigenthümliche Sein Christi constituirt, ist die vollkommene Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, die Einheit Gottes und des Menschen in seiner Person. Darin wird der eigentliche Quellpunct des Christenthums, darin auch das, was demselben in letzter Instanz seinen unterscheidenden Charakter verleiht, übereinstimmend gefunden.

Allein wenn auch in diesem Satze, so allgemein gefaßt, kirchlich Orthodoxe und biblisch Offenbarungsgläubige, Pietisten und Speculative, ja bis zu einem gewissen Grade selbst Mythiker zusammentreffen, so ist doch zugleich der bestimmtere Sinn, in dem sie ihn nehmen, und die Anwendung, die sie davon machen, höchst verschieden, zum Theil scharf entgegengesetzt, und darauf haben wir besonders unser Augenmerk zu richten.

Wir können hier nicht auf alle Modificationen eingehen, den Hauptgegensatz aber müssen wir beleuchten. Er liegt darin, daß der Satz von der Einheit Gottes und des Menschen entweder von dem Boden des Pantheismus aus nur als Phänomen des Bewußtseins, als Moment des Denkens, als Allgemeines; oder daß er vom Boden des christlichen Theismus und Offenba-

rungsglaubens aus als ein Reales, Thatsächliches und Individuelles aufgefaßt wird, woran sich dann nach beiden Seiten hin eine Reihe völlig entgegengesetzter Folgerungen anschließt. Freilich, in welchem Sinne man die Einheit Gottes und des Menschen in Christo denken mag, in einem idealistischen oder realistischen, wenn man sie nur überhaupt festhält, so wird man darin immer das Höchste, alles Übrige Bedingende, also auch den Grundcharacterzug des Christenthums, den weltbewegenden Punct seines Einflusses anerkennen müssen: denn ein Höheres kann es auf dem religiösen Gebiete überhaupt nicht geben, als daß der Mensch mit Gott vollkommen eins sei; und wo dieser Höhepunct erreicht ist, sei es, daß Gott Mensch werde, oder daß der Mensch sich selbst in seinem ewigen göttlichen Wesen ergreife, da muß sich von dieser Mitte aus alles anders gestalten, so daß die auf diesem Wege zu Stande gekommene Religion von jeder andern, welche dieses Grundprincips ermangelt, wesentlich verschieden sein wird. Aber dabei trägt es doch wieder für die ganze Auffassung des Christenthums unendlich viel aus, ja es hängt so gut wie alles davon ab, ob wir jenen Satz nur als Begriffsmoment oder als reale Offenbarungsthatsache betrachten, ob wir an eine allgemeine, in der menschlichen „Gattung" sich realisirende „Einheit des Göttlichen und Menschlichen" denken, oder an eine solche „Einheit Gottes und des Menschen," welche, ursprünglich und vollständig in einer bestimmten Persönlichkeit verwirklicht, nur von diesem concreten Puncte aus und immer nach Maaßgabe entsprechender sittlicher Zustände ihren umbildenden Einfluß auf die Menschheit übt.

Im ersteren Falle ist das, was man Einswerden des Göttlichen und Menschlichen nennt, lediglich das Hervortreten dessen, was an sich im Menschen liegt. Wir bleiben hier vollständig im Bereiche menschlicher Entwickelnng. Der Unterschied liegt bloß darin, daß der Mensch, was er schon an sich war, nun auch für sich wird. Die Religion — so denkt man sich die Sache — setzt das Göttliche außerhalb des Menschen und läßt die Einigung

desselben mit dem Menschlichen geschichtlich in dem einen Christus wirklich werden. Aber dieß gehört nur der niedern Sphäre der Vorstellung an, welche eben die der Religion eigenthümliche ist. In Wahrheit ist das hierbei sich Vollziehende nichts anderes, als das Zurückgehen des menschlichen Geistes in den Grund seines eigenen Wesens, in welchem er mit dem göttlichen identisch ist. Dieß erkennt die Speculation. Durch sie werden die mit Äußerlichem und Vergänglichem behafteten Vorstellungen der Religion in die reinen, ewigen Begriffe emporgehoben. Kann hiernach die Religion, weil sie nicht der höchsten Sphäre, der des Denkens, angehört, überhaupt nicht als ein Dauerndes, sondern nur als ein zur Aufhebung in den Begriff Bestimmtes angesehen werden, so muß dieß seine Anwendung insbesondere auch auf das Christenthum finden. Christus selbst wird auf diesem Standpuncte in das Ganze der Menschheit aufgelöst und der gesammte Vorstellungskreis des Christenthums, in so weit er nicht völlig beseitigt wird, muß es sich gefallen lassen, eine Umsetzung in Begriffe zu erfahren, bei welcher alles Geschichtliche und Persönliche sich in ein Gedachtes und Allgemeines verwandelt. So wird das Christenthum allerdings von einem Höhepuncte aus erklärt, welcher bei richtiger Fassung ein tieferes Verständniß hätte anbahnen können. Aber die Fassung, die man ihm hier gibt, führt nothwendig zur Auflösung des realen Christenthums und bedeutet in der That nur den Anfang vom Ende.

Im andern Falle, wo es sich um das Einswerden Gottes, des in sich lebendigen und persönlichen, mit dem Menschen handelt, haben wir es nicht mit der Entfaltung nur dessen zu thun, was die menschliche Natur schon an sich enthält; vielmehr, da die Religion hier gefaßt wird als Verhältniß von Person zu Person, als Lebensband zwischen Gott und Mensch in ihrer Unterschiedenheit: kann im Zusammenhang damit eine höhere Entwickelung, vollends eine neue und vollkommene Schöpfung auf dem religiösen Gebiete nicht bloß aus einem Sichselbstergreifen des Menschen in seinem

Gottsein, sondern nur daraus abgeleitet werden, daß Gott seinerseits sich zu dem Menschen herabläßt und sich ihm mittheilt. Die göttliche Mittheilung wird aber immer als das Erste, alles Bedingende angesehen werden müssen; und damit sind wir für die Begründung der vollkommenen Religion, als welche das Christenthum sich darstellt, auf einen ursprünglichen, schöpferischen Act göttlicher Selbstmittheilung hingewiesen, welcher um so mehr als ein Nothwendiges erscheint, je entschiedener die Herrschaft der Sünde in der Menschheit anerkannt wird, insofern diese Herrschaft es dem Menschen an sich unmöglich macht, aus sich selbst heraus zur vollen Gemeinschaft mit Gott zu gelangen.

Auf diesem Standpuncte gewinnt das Einssein mit Gott einen andern Sinn. Es ist nicht bloß ein Thatsächliches, sondern auch ein wesentlich Gottgewirktes. Die Grundbestandtheile des Christenthums aber behalten ebenso ihre ursprüngliche natürliche Bedeutung, wie ihren unvergänglichen Werth; denn sie sind nicht bloß beschränkte Vorstellungen, beziehungsweise fromme Fictionen, sondern unergründlich gehaltvolle göttliche Thatsachen, aus denen der Mensch immer aufs neue zu schöpfen hat, was er zu seiner Lebenseinigung mit Gott bedarf.

Es liegt uns nun ob, diesen Gegensatz näher ins Auge zu fassen. Wir thun es, indem wir die Hegel'sche Lehre, durch die er vornehmlich hervorgetreten ist, zuerst in ihrer allgemeinen Grundlage, dann in ihren besonderen Verzweigungen nach Maaßgabe unseres Zweckes würdigen.

IX.

Die Auffassung Hegels und seiner Schule.

Hegel bezeichnet das Christenthum als die wahre, absolute, offenbare Religion. Es war ihm dieß, weil es die Einheit des Göttlichen und Menschlichen darstellt, weil es die Menschwerdung Gottes zum wesentlichen Inhalte hat. Von dieser Grundlage aus unternahm er auch, Christenthum und Philosophie in Übereinstimmung zu bringen, oder deren Einheit in den letzten Resultaten nachzuweisen. Für beide ist das Höchste die Einheit des Göttlichen und Menschlichen; nur daß die Philosophie dasselbe, was der christliche Glaube vorstellungsmäßig besitzt und in der concreten Gestalt des Gottmenschen unter individueller Form anschaut, zum speculativen Gedanken erhebt und als allgemeine Wahrheit begreift. An sich betrachtet ist es die Natur des absoluten, des göttlichen Geistes, sich in der Menschheit zu verwirklichen; und der menschliche Geist, sowie er in seine eigene Tiefe steigt und seine ewige Wesenheit erfaßt, muß sich als göttlichen erkennen. Es ist das Wesen Gottes, menschlich, das Wesen des Menschen, göttlich zu sein. Gott ist die Wahrheit des Menschen, der Mensch die Wirklichkeit Gottes. Hiervon ist das Bewußtsein in und mit dem Christenthum aufgegangen. Die tiefste Eigenthümlichkeit desselben liegt darin, daß es den Menschen seiner inwohnenden Gottheit erinnert, den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, des Jenseits und Diesseits überwindet, den Himmel auf die Erde verpflanzt und mit Beseitigung alles Dualismus, alles Widerspruchs zwischen Endlichem und Unendlichem, den Grund zu der einheitlichen Weltanschauung legt, deren vollständige begriffliche Ausbildung der Triumph der, durch Spinoza eingeleiteten, neueren Philosophie ist.

Mit dieser Bestimmung waren indeß die späteren Hegelianer, die von der Linken, keineswegs einverstanden. Ihnen ist der

Friede, den Hegel zwischen Christenthum und Philosophie zu Stande gebracht, nur Scheinfriede. Sie denken das Verhältniß, vornehmlich in Betreff des Christenthums, ganz anders. Und zwar sagen sie entweder: das Christenthum, weit entfernt, die Religion der vollkommenen Einheit des Endlichen und Unendlichen zu sein, ruht vielmehr ganz auf der Vorstellung von der Außerweltlichkeit Gottes und steht so in entschiedenem Widerspruch mit dem speculativen Princip der Inweltlichkeit. Oder sie behaupten: das Christenthum lehrt wohl die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, aber nur in einem Individuum, auf einem einzelnen, gegen das Ganze ins Unmerkliche verschwindenden Puncte, und auch dieß nur auf dem Boden der Jenseitigkeitslehre; es bleibt also für alles übrige Menschliche und Natürliche die Kluft, und der Dualismus wird doch nicht wahrhaft überwunden. Allerdings räumt die letztere Ansicht ein: eben jener, wenn gleich nur vereinzelte, Punct sei es, dem das Christenthum seine weltgeschichtliche Macht verdanke, weil von da aus ein neuer geistiger Entwicklungsproceß begonnen; ja sie erklärt die christliche Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen für eine wahrere, als sie in früheren Religionen zu finden gewesen. Dessenungeachtet aber denkt sie jene Einigung in Christo nicht nur nicht als reale, geschichtliche, sondern sie behauptet auch, das Christenthum sei, weil es von der Menschwerdung Gottes in der ganzen Gattung und vom allgemeinen Gottsein des Menschen nichts wisse, doch eigentlich über den Gegensatz nicht hinausgekommen und deßhalb falle auch für die christliche Welt, sobald wir von Christo absehen, alles sogleich wieder auseinander: Gott und Mensch, Jenseits und Diesseits, Himmel und Erde; die Einheit aber werde nicht geschaut in unmittelbarer gotterfüllter Gegenwart, sondern nur entweder als Vergangenes in Christo, oder als Zukünftiges in der himmlischen Seligkeit.

So haben wir in derselben Schule dreierlei Auffassungsweisen. Sie begegnen sich darin, daß sie in der Lehre von der abso-

luten Inweltlichkeit Gottes, im Pantheismus und Monismus, die alleinige Wahrheit erblicken, aber sie unterscheiden sich dabei auf sehr prägnante Weise. Die erste denkt hierin Christenthum und Speculation als wesentlich zusammenstimmend, die zweite als schlechthin auseinandergehend, die dritte als divergirend im Großen und convergirend nur in einem einzelnen Puncte, welcher Punct jedoch, der wichtigste und einflußreichste im Christenthum, erst von der neuern Speculation zu einem Weltsysteme von Wahrheit erweitert worden. Die erste und letzte Auffassungsweise erkennen, wenn auch in verschiedener Art, den Satz von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen als das Höchste, Specifische im Christenthum an: jene, indem sie diesen Satz zwar auf Christum zurückführt, aber dabei die Ansicht von seiner Person völlig in der Schwebe hält; diese, indem sie von Christo nur den Impuls ausgehen läßt, wodurch die Gotteseinheit ins Bewußtsein getreten, ihn selbst aber, sofern er als Gottmensch vorgestellt wird, nur für ein mythisches Gebilde, das Product des dichtenden Verherrlichungstriebes der Gemeinde erklärt.

Betrachten wir die Schule zunächst als Ganzes, so können wir ihr das Verdienst nicht absprechen, daß sie mit Entschiedenheit auf den Hauptpunct des Christenthums eingegangen ist. Sie erkennt das Wesen des Christenthums in seiner Mitte, in der Christologie; sie hebt wirklich das Höchste desselben auch als sein Specifisches hervor. Aber indem sie dieß thut, macht sie diesen Mittelpunct des Christenthums selbst zu einem Hohlen und Nichtigen, und setzt das, was im urkundlichen Christenthum höchstes Leben, göttliche That und schöpferische Wirklichkeit ist, zu einem unvollkommenen Momente der Speculation, zu einer den Begriff nur anbahnenden Fiction herab. Das nämlich, was diese Speculation Einheit des Göttlichen und Menschlichen nennt, ist nicht das Einswerden von Gott und Mensch als Unterschiedenen, auf reale und vollkommene Weise zu Stande gekommen in Christo und durch ihn in der Menschheit sich verwirklichend; sondern es ist dasjenige

ursprüngliche und ewige Einssein, vermöge dessen Gottheit und Menschheit ihrem Wesen nach gar nicht verschieden sind, der Mensch also auf einer bestimmten Stufe seiner Entwickelung gar nicht anders konnte, als zum Bewußtsein seiner Wahrheit, d. h. seiner Wesenseinheit mit Gott, seines Gottseins zu kommen. Diese Stufe wurde im Christenthum erreicht. Und dabei ist es dann ziemlich gleichgültig, ob schon im Bewußtsein Christi selbst, oder nur durch ihn veranlaßt im Bewußtsein der Gläubigen. Denn jedenfalls war die Form, in der diese Wahrheit zunächst auftrat, noch eine ganz beschränkte und unvollkommene, insofern die Einheit, welche in Wahrheit die der Gattung ist, in ein einzelnes Menschheitsexemplar verlegt wurde. Die neuere Philosophie erst sprengte die Bande der religiösen Vorstellung und trieb den darin liegenden speculativen Keim ans Tageslicht. Damit aber hat die Vorstellung selbst ihre eigentliche Bedeutung verloren und es blieb nur die Wahl, sich ihrer etwa noch als eines einmal gegebenen Symbols zu bedienen, oder sie wie eine Leiter, die nach erstiegener Höhe ihren Dienst geleistet, ganz hinweg zu stoßen. Wie man es nun damit auch halten mochte: jedenfalls lag hier eine Bestimmung vom Wesen des Christenthums vor, welche auf die Dauer nicht bestehen konnte, weil durch sie dem Fundamentalsatz des Christenthums ein Sinn gegeben wurde, der von dem ursprünglichen nicht nur von Grund aus verschieden, sondern ihm offenbar entgegengesetzt war.

Blicken wir aber auf die obenbezeichneten Auffassungsweisen im Einzelnen, so ist ohne weiteres verwerflich und keiner Widerlegung bedürftig diejenige, welche das Christenthum als Religion abstracter Jenseitigkeit betrachtet. Wer das Christenthum auch nur oberflächlich kennt, muß wissen, daß es, obwohl Gott und Welt unterscheidend, doch zugleich sehr bestimmt das Sein Gottes in der Welt und der Welt in Gott lehrt, daß es Gott in der Welt zwar nicht aufgehen, wohl aber in dieselbe eingehen und sich den Geschöpfen mittheilen läßt. Beziehungsweise richtiger ist der Gedanke, daß durch das Christenthum der Gegensatz des

Göttlichen und Menschlichen aufgehoben sei. Aber mit Recht ist dabei erinnert worden, daß das Christenthum die absolute Einigung von Gottheit und Menschheit nur in Christo anerkenne, sonst aber einen Dualismus allerdings bestehen lasse. Ganz richtig ist freilich auch diese Bemerkung nicht in dem Sinne, in welchem sie gemacht wird. Denn nicht bloß in Christo als vereinzeltem verschwindendem Puncte wird die Einheit gesetzt, sondern von ihm als dem Haupte eines neu zu bildenden Organismus geht sie zugleich vermittelst der Erlösung auf seine Glieder über. Nicht bloß jenseitig denkt das Christenthum den Himmel und zukünftig die Seligkeit, sondern beides auch diesseitig, gegenwärtig, dem irdischen Leben einverleibt. Aber das ist freilich nicht zu leugnen: alleinheitlich, monistisch im Hegel'schen Sinne ist das Christenthum keineswegs. Einen Dualismus läßt es unter allen Umständen in der Menschheit stehen: es ist **der** Dualismus, der wohl hinweg **gedacht** werden kann, aber dadurch nicht auch hinweg **gebracht** wird, weil er zu tief im Leben sitzt. Wir meinen den Dualismus der **Sünde**, für dessen Vorhandensein das Bewußtsein des Einzelnen und die Stimme der Völker in ihren gewichtvollsten Repräsentanten ein allzugewaltiges Zeugniß ablegt, als daß er bei gesundem sittlichem Sinn geleugnet werden könnte.

Diesen Dualismus will die Speculation auf **logischem** Wege beseitigen, indem sie Gegensätze zusammenbringt, die auf ihrem Standpunct eigentlich gar keine wirklichen Gegensätze sind. Aber mit logischer Erlösung ist kein Gewissen gestillt, kein Sollen in Haben verwandelt, kein Sünder zu neuem Leben geboren; die Wirklichkeit des Lebens wird durch die Bewegung des Begriffs nicht geändert. Da freilich, wo das Interesse des auf absolute Einheit dringenden Denkens alles Übrige aufgezehrt hat und das Leben in ein Begriffsskelett aufgegangen ist, kann auch der Wahn entstehen, die Sünde sei wirklich nicht mehr vorhanden, wenn man sich nichts aus ihr macht, oder sie durch irgend welche Sophistik in ein Nothwendiges und zur göttlichen Welteinheit Stimmendes verwandelt. Aber wo das

Gewissen noch rege ist und die Idee des Heiligen in ihrer Kraft und Reinheit besteht, wo die Freiheit nicht schlechthin der Nothwendigkeit geopfert wird, da muß der Widerspruch zwischen Gut und Böse, zwischen Sünde und Heiligkeit fortwährend erkannt und empfunden, dann aber auch eine andere Lösung desselben gesucht werden, als die bloß dialektische: eine solche Lösung, welche, indem sie den ganzen Menschen in ein anderes Verhältniß zu Gott bringt, die Schuld hinwegnimmt und das Gewissen stillt, sich zugleich als Erlösung erweist. Diese erlösende Aufhebung des Zwiespaltes gewährt das Christenthum. Es erkennt den Gegensatz in seiner vollen Stärke an; es setzt wirklich und aufs schärfste Reinheit und Sünde, den heiligen Gott und die Welt, die im Argen liegt, einander entgegen. Aber es hebt den Gegensatz auch wirklich auf, indem es Gott und Menschheit nicht bloß in Begriffe einigt, sondern in einem persönlichen Leben sich durchdringen läßt und darin eine reale Macht der Erlösung darbietet, die freilich nicht mit einem Schlage des Bewußtseins, sondern nur vermittelst eines einschneidenden sittlichen Processes, damit aber desto gründlicher und wahrer, die Menschheit zur Einigung mit Gott zurückführt.

Hier haben dann zugleich die andern Momente, die von früheren Systemen mit Recht geltend gemacht worden sind, von der neueren Speculation aber in ihrer Sucht nach absoluter All-Einheit hintangesetzt werden, ihre volle Geltung: namentlich das, von der kantischen Lehre mit viel größerem sittlichem Ernste betonte, ethische Moment, und das von der schleiermacher'schen Theologie besonders hervorgehobene Moment der Erlösung. Das Christenthum im Ganzen aber wird so aufgefaßt, wie man es auffassen muß, wenn man nicht seinen Charakter von Grund aus alteriren will: als Theismus von durch und durch sittlicher Beschaffenheit, d. h. als Religion, die Gott und Welt zwar nicht trennt, aber unterscheidet, die Gott in seiner absoluten Heiligkeit anerkennt und nur durch Heiligung zur Einigung mit ihm führen will.

X.

Christus als die Gott und den Menschen einigende Persönlichkeit.

Wir blicken nun auf das Bisherige zurück, um uns von da aus den Weg zum Weiteren zu bahnen.

Obwohl auch Lehre enthaltend, ist das Christenthum doch zunächst und wesentlich Geschichte. Diese Geschichte hat ihren lebendigen Mittelpunct in der Person Christi, und aus dem Wesen dieser Persönlichkeit ist das Wesen des Christenthums selbst zu bestimmen. In der persönlichen Lebenserscheinung Christi kommt allerdings dem Sittlichen hervorragende Bedeutung zu. Wenn es jedoch gilt, das Eigenthümlichste in der Erscheinung und dem Wirken Christi, das Schöpferischneue im Christenthum hervorzuheben, so dürfen wir nicht im Bereich des Sittlichen stehen bleiben; vielmehr müssen wir vor allem das Religiöse, den innersten Lebensgrund des Menschen in seiner Stellung zu Gott, ins Auge fassen. Hier tritt uns die Einwirkung Christi auf die Menschheit entgegen, vermöge deren er die Sünde als Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen aufhebt, die erlösende. Das Grundbewußtsein der christlichen Welt liegt ohne Zweifel darin, daß sie sich als erlöste weiß, und auch das Sittliche, was sie auszeichnet, beruht in seiner Eigenthümlichkeit ganz auf dem ihm zum Fundamente dienenden Zustande des Erlöstseins. Jedenfalls bezeichnet die erlösende Wirkung, die von Christo ausgeht, weit mehr als das, was er unmittelbar für das sittliche Gebiet gethan, das Charakteristische des Christenthums. Erlösung im vollen Sinne ist aber nicht denkbar, ohne daß die Schuld des Sünders dem heiligen Gott gegenüber getilgt, die sündenvergebende, rechtfertigende Gnade Gottes der Menschheit zur vollen Gewißheit gebracht wird. Erlösung setzt Versöhnung und offenbarende Gnadenzusicherung Gottes voraus und beides ist mit gründlichem Erfolg nur möglich durch eine thatsächliche Vermitte-

lung, welche, wenn sie ganz ihrem Zweck entsprechen soll, eine sittliche, eben darum aber auch eine persönliche sein muß.

Als die das rechte Verhältniß des Sünders zu Gott vermittelnde, als die wahrhaft und in vollkommener Weise offenbarende, versöhnende und erlösende, Heil und Seligkeit bewirkende Persönlichkeit kennt das Christenthum keine andere, als die Person Jesu von Nazareth, insofern in ihm wirklich der Christus, der Gesalbte und Heilige Gottes erschienen ist [1]). Der gesammte Inbegriff des Wirkens Christi aber stützt sich ganz und gar auf sein eigenthümliches Sein. Nicht irgend eine beliebige Persönlichkeit kann den lebendigen Gott lebendig offenbaren und das Verhältniß zwischen Ihm und der Menschheit durch Versöhnung und Erlösung vollgültig und für immer herstellen, sondern nur eine Persönlichkeit von der bestimmtesten, ja von ganz einziger Beschaffenheit. Die Grundforderung wird sein, daß diese Persönlichkeit, indem sie das Göttliche der Menschheit menschlich nahe bringt, was sie nur als selbst wahrhaft menschliche zu thun vermag, zugleich in ursprünglicher und vollkommener Weise mit Gott eins sei, daß sich nichts von dem in ihr finde, was den Menschen von Gott scheidet, dagegen die Fülle des göttlichen Wesens und Lebens ihr einwohne. Nur die selbst mit Gott schlechthin geeinigte Persönlichkeit kann die versöhnende Wiedervereinigung der Sünderwelt mit dem Heiligen ins Werk setzen; nur die selbst von der Sünde völlig freie vermag den Grund zu einer das innerste Leben umwandelnden Befreiung von der Sünde zu legen; nur die selbst von der ganzen Fülle Gottes durchwirkte ist im Stande, das göttliche Wesen und Leben in erschöpfender Lebensdarstellung zu offenbaren. Wo eins dieser Momente mangelte, wären die Wirkungen nicht möglich, welche hervorzubringen das Christenthum aufs entschiedenste den Anspruch macht.

So ist die in sündenfreier Heiligkeit sich darstellende, das

1) Apostelgesch. 4, 12. 10, 43.

Einwohnen der göttlichen Wesensfülle in sich schließende Lebenseinheit Christi mit Gott der Grund von allem, der letzte Quellpunct des Christenthums.

Daß Christus selbst der vollen, unbedingten Einheit mit Gott sich bewußt war, zugleich aber auch auf die Empfänglichen den Eindruck einer Persönlichkeit machte, in der die Fülle des göttlichen Wesens und Lebens wohne, unterliegt keinem Zweifel. Aus dem Munde Christi liefert uns in dieser Beziehung das vierte Evangelium das reichhaltigste, von den gewichtvollsten Aussprüchen auch in den andern Evangelien unterstützte Zeugniß [1]). Die Apostel drücken die Sache allerdings in verschiedener Form aus: Johannes lehrt den uranfänglichen weltschöpferischen Logos, der bei Gott und selbst Gott war und in der Fülle der Zeiten Fleisch wurde [2]); Paulus erkennt in Christo nach seiner höheren Natur den, der in göttlicher Gestalt und Gott gleich war, den Erstgeborenen vor aller Creatur [3]), in seiner menschlichen Erscheinung aber das vollkommene Ebenbild Gottes, denjenigen, in welchem die ganze Fülle des göttlichen Wesens leibhaftig wohnt [4]); von den übrigen Aposteln wird der Charakter Christi als des Sohnes Gottes mehr in allgemeiner Weise, jedoch immer in einem über alles Menschliche ihn erhebenden Sinne geltend gemacht. Aber wenn auch in der Auffassungsform verschieden, so sind doch alle im Wesentlichen, in der Anerkennung der vollkommenen Einheit Christi mit Gott, der Einwohnung der lebendigen Gottesfülle in seiner Person dergestalt eins, daß wir nicht anstehen können, darin die constitutive Macht des christlichen Glaubens, den Quell- und Lebenspunct des Christenthums zu finden.

Wollen wir nun von diesem Mittelpunct aus das Christen-

---

1) Joh. 3, 31. 35. 36. 5, 23. 8, 58. 10, 30. 14, 9 und 10. Matth. 11, 27. 16, 17. 26, 64. 28, 18.

2) Joh. 1, 1—18.

3) Phil. 2, 6—11. Col. 1, 15—20.

4) Col. 2, 9. Hebr. 1, 3. 9, 5.

thum wirklich erklären, nicht aber unter dem Schein der Erklärung es auflösen, so müssen wir die Wesens- und Lebenseinheit Christi mit Gott auch so verstehen, wie das Christenthum selbst sie darstellt, auf Grund der Voraussetzungen, die das Christenthum ursprünglich an die Hand gibt. Diese Voraussetzungen sind nicht die pantheistischen, sondern die theistischen. Und zwar kommt hierbei vornehmlich zweierlei in Betracht: einerseits der Glaube an den persönlichen Gott, dessen Wesen heilige Liebe ist, sowie an die Persönlichkeit des Menschen als solche, die nicht schon an sich mit Gott eins, wohl aber zur ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmt ist: andererseits die Anerkennung der Thatsache, daß die Menschheit durch die Sünde aus der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott herausgefallen, daß der natürliche Mensch vermöge der Sündhaftigkeit und wirklichen Sünde einer Versöhnung und Erlösung bedürftig ist, von welcher es dann von selbst einleuchtet, daß sie der Mensch nicht von sich aus zu bewirken vermag, weil es nicht in der Macht des Geschöpfes, zumal des sündhaften Geschöpfes liegen kann, den heiligen Gott in ein anderes Verhältniß zu sich zu setzen und sich selbst zu erlösen.

Gehen wir von dieser Grundlage aus, so kann das Auftreten einer heiligen, in unbedingter Einheit mit Gott stehenden Persönlichkeit durchaus nicht begriffen werden als Product der natürlichen und geschichtlichen Entwickelung der Menschheit, sondern es ist nur zu erklären aus dem Hereinwirken Gottes in den Gang dieser natürlichen und geschichtlichen Entwickelung, näher aus einer Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit, vermöge deren in die Mitte des sündigen Geschlechtes eine Persönlichkeit eintritt, in welcher vom Beginn ihres irdischen Daseins an das göttliche Wesen und Leben eine untrennbare Einheit mit dem Menschlichen bildet und beides in gleichmäßiger Vollendung sich verklärt [1]).

1) Joh. 17, 4. u. 5.

Auch wird nicht zu bezweifeln sein, daß das Christenthum seinen Stifter unter diesem Gesichtspunct darstellt: denn es weiß nichts von einer nur durch menschliche Kraft zu Stande gekommenen Erhebung des Menschen zum göttlichen Sein, wohl aber weiß es von der Selbstentäußerung dessen, der, obwohl er in göttlicher Gestalt war, es nicht für einen Raub achtete, Gott gleich zu sein, sondern Mensch wurde gleich uns[1]); es weiß von der Menschwerdung des ewigen göttlichen Wortes[2]), von der Offenbarung Gottes im Fleische, seiner Rechtfertigung im Geiste und Wiederaufnahme in die Herrlichkeit[3]).

In diesem Sinne gefaßt, bezeichnet Christus, schon für sich betrachtet, den letzten Höhepunct des religiösen Lebens: denn ein Höheres als eine Persönlichkeit, in welcher Gott und Mensch vollkommen eins geworden und das Göttliche sich in menschlicher Gestalt vollkommen verklärt, ist auf diesem Gebiete nicht denkbar. Wir erblicken darin die Vollendung der Menschheit, vermöge deren ihr das alles zusammenfassende Haupt gegeben ist[4]). Aber diese Vollendung in Christo, welch' unbedingten Werth sie auch in sich selbst trage, ist doch nicht da, um nur überhaupt da zu sein, sondern sie ist wesentlich zugleich da, um zu wirken, und lebendiges Haupt ist Christus nur, indem er als solches auch Glieder gewinnt. Ist das religiöse Leben seiner innersten Natur nach mittheilend und Gemeinschaft stiftend, so muß dem vollendeten Leben in Gott diese Qualität im höchsten Maaße einwohnen. Nur so ist auch die Erscheinung Christi und aus ihr das Christenthum zu verstehen. Christus will, daß, was in ihm ist, auf die Seinigen übergehe, daß sein Leben zum Leben der Menschheit sich erweitere; und gerade auch dieß wird in verschiedenen Wendungen, aber in genauester Verbindung mit dem Satze von der Gotteseinheit Christi, besonders im vierten Evangelium ausgesprochen. Wie in Christo der Vater verklärt worden, so will hin-

1) Phil. 2, 7.
2) Joh. 1, 14.
3) 1 Timoth. 3, 16.
4) Ephes. 1, 10.

wiederum Er selbst in den Seinen sich verklären [1]); sie sollen sein Fleisch und Blut genießen, also sein ganzes Leben in sich aufnehmen [2]); Er, der in den Tod Gegebene, verheißt, wie ein in die Erde gesenktes und verwesendes Saamenkorn, in der frischen Saat der Gläubigen wieder zu erstehen und viele Frucht zu bringen [3]). Vor allem aber spricht er es aus, wie er sie zum Vater ziehen und mit dem Vater einigen wolle: „auf daß sie alle eins seien gleichwie Du Vater, in mir und ich in Dir, daß auch sie in uns eins seien“ — und wiederum: „Ich in ihnen und Du in mir, auf daß sie vollkommen seien in eins und die Welt erkenne, daß Du mich gesandt hast, und liebest sie, gleich wie Du mich liebest [4]).“ Was Gottes ist, das ist Christi und mit seiner göttlichen Lebensfülle will Christus in den Gläubigen Wohnung machen, ihnen Frieden, Leben und Seligkeit geben [5]). Dasselbe, nur in umgekehrter Folge, drückt auch der Apostel Paulus aus, wenn er sagt [6]): „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.“

So haben wir als Grundbestimmung des christlichen Glaubens das *vollkommene Einssein Christi mit Gott*, aber damit zugleich ebenso ursprünglich den Satz verbunden: daß diese Einigung des Menschlichen mit Gott in Christo nicht etwas Isolirtes und Vorübergehendes sein und bleiben, sondern in den *Gläubigen sich fortsetzen*, in immer erweiterten Kreisen durch die ganze *Menschheit* hindurch sich verwirklichen solle. Doch ist das letztere in dem Sinne zu fassen, der aus dem Ganzen des Christenthums, zumal daraus sich ergibt, daß es in unveräußerlicher Weise Versöhnungs- und Erlösungsanstalt ist, also die Herrschaft der Sünde in der Menschheit zur Voraussetzung hat. In diesem Zusammenhang haben wir die Einheit Christi mit Gott zugleich als *specifische* anzuerkennen. Christus bleibt nicht vereinzelt, er ist nicht bloß *Einzelner*, weil sein Leben aus Gott der Mensch-

1) Joh. 17, 10. 17.
2) Joh. 6, 53 ff.
3) Joh. 12, 24. 11, 52.
4) Joh. 17, 20—26.
5) Joh. 14, 23 ff.
6) 1 Cor. 3, 22 u. 23.

heit sich mittheilen soll; aber er ist und bleibt einzig[1]), weil die persönliche Einheit mit Gott in ihm eine ursprüngliche war und keine Trübung durch die Sünde erfuhr, in den Gläubigen dagegen nur durch ihn, also in abgeleiteter Weise zu Stande kommt, und auch dieß nur in dem Maaße, als durch seine versöhnende und erlösende Einwirkung die Sünde in ihnen aufgehoben und ein neuer Mensch geboren wird. Christus ist der Sohn Gottes und zwar der eingeborene[2]); die Gläubigen werden erst durch ihn das, was sie sein sollen, nicht Söhne, sondern Kinder Gottes[3]). Bei ihnen kann also auch nicht im strengen Sinn von Einheit mit Gott die Rede sein, sondern die Einigung mit Gott ist zu verstehen als Wiedervereinigung, als Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft mit Gott, die sich nur in einem allmähligen Verlauf verwirklicht und stets ihr Maaß hat an der thatsächlichen Aufhebung der Schuld und Sünde.

Auf diesem Puncte finden wir das Wesen des Christenthums, inwiefern es Versöhnung und Erlösung ist, untrennbar verbunden mit dem Wesen desselben, inwiefern es die persönliche Einheit des Menschlichen mit Gott verwirklicht, beide Wesensbestimmungen also in der Hauptsache zusammenfallend. Dabei werden wir jedoch nicht umhin können, zugleich ein zweifaches anzuerkennen. Einmal: der Grund aller Wirkungen des Christenthums liegt in der Person Christi, das Schöpferische der Persönlichkeit Christi aber beruht darauf, daß in ihr Gott und Mensch vollkommen eins geworden, daß sie eine gottmenschliche ist. Und sodann: das Ziel alles dessen, was das Christenthum will, ist die Herstellung der vollen persönlichen Gottesgemeinschaft, Einigung des Menschen mit Gott. Dem gegenüber sind Versöhnung und Erlösung, obwohl unveräußerliche Wesensbestandtheile des Christenthums, doch nur einerseits Wirkung von einem Ursprünglicheren, ande-

1) Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9.
2) S. die unmittelbar vorher angef. Stellen und Hebr. 1. u. 2.
3) Joh. 1, 12. Röm. 8, 17. Gal. 4, 6.

rerseits Vermittelungen, um einen höheren Zweck zu erreichen; sie gehen von einem Grunde aus, der selbständig vor ihnen vorhanden ist, und führen zu einem Ziele, das über sie hinausliegt. Wenn es nun aber der Natur der Sache gewiß mehr entsprechen wird, den Charakter einer Religion nach ihrem Grund und Ziel zu bestimmen, als nach dem, was zwischen beiden in der Mitte liegt, so ergibt sich nach allem Bisherigen für die Feststellung des Wesens des Christenthums diese Bestimmung: das Christenthum ist die Religion der persönlichen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, und zwar derjenigen, welche durch Christum, als den mit dem Vater vollkommen einigen Gottessohn, durch Offenbarung, Versöhnung und Erlösung zu Stande gekommen ist und zur Verklärung der Menschen durch göttliches Leben führen soll.

Diese Bestimmung läßt in prägnanter Weise das Unterscheidende des Christenthums von andern Religionen erkennen; sie stellt mehr als jede andere das Christenthum als Höchstes auf dem religiösen Lebensgebiet, als die vollkommene, absolute Religion ins Licht; sie ist auch, da sie auf dem umfassenden Begriffe des Lebens, des Lebens in und aus Gott beruht, am meisten geeignet, das Christenthum so, wie es sich gebührt, als lebendigen Organismus erscheinen zu lassen und den verschiedenen Grundbestandtheilen desselben ihre richtige Stellung und Bedeutung im Zusammenhange des Ganzen zu sichern. Dieß ist es, was wir nun noch näher zu betrachten haben.

XI.

Bedeutung dieses Satzes zur Bestimmung des unterscheidenden Charakters des Christenthums.

Daß die Religion das Band zwischen Gott und dem Menschen sei, stellt Niemand in Abrede. Dieses Band kann aber nicht bloß eine Beziehung sein, in die der Mensch sich zu Gott setzt; vielmehr muß, soll von wirklicher Verknüpfung die Rede sein, auch ein stets wirksames Verhalten Gottes zum Menschen statt finden. Ja, was in dieser Beziehung von Gott ausgeht, wird nothwendig als das Erste, Ursprüngliche anerkannt werden müssen: denn in ein wahrhaft lebendiges Verhältniß zu Gott tritt der Mensch nur unter der Bedingung, daß Gott ihm eine Stellung zu sich möglich macht und auch seinerseits eine fortwährende Lebenseinwirkung auf ihn übt. Die Religion ist nothwendig ein Verhältniß der Gegenseitigkeit, eine Wechselwirkung und Lebensbewegung, die nicht denkbar ist, ohne daß Gott sich mittheilt, dem Menschen sein innerlichstes Nahesein und in diesem Nahesein eigenthümliche Lebenskräfte gewährt; der Mensch dagegen in die göttliche Mittheilung eingeht, dem ihm nahen Gott das Herz öffnet und dessen Gaben in sein Leben aufnimmt. So haben schon die tieferen Geister des Alterthums die Religion verstanden: ein Sokrates, wenn er vom mahnenden Dämon in seinem Innern spricht; ein Plato, wenn er den Umgang und Verkehr des Menschen mit dem Göttlichen lehrt, vermittelt durch den Eros, die himmlische Liebe. Anders können auch wir sie nicht verstehen, wenn wir mit dem Gedanken der göttlichen Weltschöpfung und Weltregierung Ernst machen und insbesondere den Begriff der Allgegenwart Gottes gründlich vollziehen; wenn uns das Gewissen in Wahrheit eine Stimme Gottes ist; wenn wir das Gebet, den Lebensodem der Frömmigkeit, nicht für eitel Selbsttäuschung und Thorheit erklären.

Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist aber das des Ge-

schöpfes zum Schöpfer. Das Dasein und Leben des Menschen hat seinen letzten und höchsten Grund in Gott und steht, wie dem ganzen Verlauf, so dem ganzen Umfange nach in unbedingter Abhängigkeit von Gott. Es leuchtet also ein, daß der Mensch nicht bloß rücksichtlich gewisser Seiten seines Wesens oder in gewissen Momenten seines Daseins Gott angehört, sondern in ungetheilter Ganzheit und zu jeder Zeit das Eigenthum Gottes ist. Eigenthum Gottes ist freilich alles Geschaffene. Aber der Mensch als sittliches Wesen ist berufen, es in bewußter und freier Weise zu sein. Er soll sich dem Gott, welchem er mit allem, was er ist und hat, schon von selbst angehört, auch ganz und für immer zu eigen geben; und eben diese vollständige, ununterbrochene Selbsthingabe an Gott ist es, was wir von Seiten des Menschen Religion nennen. So liegt es schon im Ursprung der Religion, daß sie nicht bloß Inbegriff von Vorstellungen und Gedanken, von Gefühlen und Handlungen sein kann, die auf Gott gerichtet sind, sondern nothwendig Sache der ganzen ungetheilten Persönlichkeit sein muß. Sie ist diejenige Lebensmacht, welche von dem Mittelpuncte der Persönlichkeit aus, alle Sphären des Daseins durchdringt, und, weil sie das höchste Lebensverhältniß ist, alle Actionen des Menschen in oberster Instanz bestimmt. Hiermit ist zugleich gegeben, daß sie, wie sie von Seiten des Menschen ein persönliches Verhalten ist, so auch auf Seiten Gottes persönliches Leben voraussetzt, daß sie Verhältniß von Person zu Person ist. Ein weltschaffender und weltregierender Gott, ein Gott, der wirklich Herr der Welt wäre, kann nur ein persönlicher sein; ein persönliches Lebensverhältniß von höchster, alles beherrschender Beschaffenheit aber ist nicht denkbar als Beziehung auf eine Substanz, eine Idee, ein irgendwie gedachtes allgemeines Geistwesen, sondern nur als Stellung zu einer lebendigen Persönlichkeit. Mit der Leugnung der Persönlichkeit Gottes sinkt auch die Religion als höchstes, freies und persönliches Lebensverhältniß dahin. Es kann noch ein schattenhaftes Nachbild dersel-

ben bestehen als sich Fühlen oder Denken des Menschen in der gottgleich geachteten Welteinheit und Weltnothwendigkeit; aber nicht mehr die Religion in der Fülle ihres ethischen Charakters, als die versöhnende, erlösende und heiligende Lebensmacht, durch welche eine neue und zwar die allein erst wahre Persönlichkeit geschaffen wird.

Gehen wir von diesen Grundlagen aus, so stellt sich uns die Religion als persönliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott dar: als eine Gemeinschaft, an deren Innigkeit und Vollständigkeit die Vollendung der Religion selbst gemessen werden kann. Denn beruht die Religion wesentlich auf schöpferischem Mittheilen und Eingehen in das Menschliche von Seiten des lebendigen Gottes und auf hingebender Aneignung des Göttlichen von Seiten des Menschen: so wird die Vollendung ihres Wesens da zu finden sein, wo, nicht zwar die Persönlichkeit Gottes oder des Menschen, wohl aber das, was beide trennen kann, vollständig aufgehoben und an dessen Stelle die ungehemmte Gemeinsamkeit des Lebens getreten ist; da also, wo Gott die Fülle seines Wesens, zumal seiner heiligen Liebe, die der Grund seines Wesens ist, vollständig mittheilt und ganz in den Bereich der Menschheit eingeht, der Mensch aber, indem er Er selbst bleibt, doch zugleich das Göttliche so vollständig und rein in sich faßt, daß er nur aus dessen Kraft heraus lebt, daß er sich Gott in vollkommen vertrauender Liebe und unbedingtem Gehorsam zu eigen gibt und nur aus dem Impulse des in ihm wirkenden göttlichen Geistes handelt, daß er mit einem Wort ein Leben ganz in und aus Gott führt. Wo dieß der Fall ist, da wird auch die Kraft gegeben sein, durch welche das, was in der Menschheit als Hinderniß der Gemeinschaft mit Gott vorhanden ist, ausgetilgt werden kann; es wird durch die in voller Lebenseinheit mit Gott stehende Persönlichkeit auch die Macht der Versöhnung und Erlösung in die Menschheit gepflanzt und hiermit der nicht weiter zu überschreitende Vollendungspunct des religiösen Lebens erreicht sein. Daß

aber dieß im Christenthum eingetreten sei und daß es eben dadurch von den andern Religionen sich wesentlich unterscheide, haben wir nun näher anschaulich zu machen.

Lebensgemeinschaft mit Gott, aber in unbewußter Weise, ist zu denken im Stande der Unschuld, in dem sich der Mensch bei seinem Hervorgehen aus der Schöpferhand des Heiligen befand. Der Stand der Unschuld ist jedoch, wie niemand leugnet, der sich und die Menschheit kennt, dem Stande der Sünde und dadurch der Entzweiung mit Gott gewichen. Nun wird die Bestimmung der Religion, die ursprünglich Band der Gemeinschaft war, wesentlich zum Mittel der Wiederherstellung. Mit der Sünde erhält die Religion vorzugsweise die Aufgabe der Zurückbringung zu Gott, der Versöhnung und Wiedervereinigung. Aber ihr Ziel bleibt immer die Gemeinschaft und dessen Gipfel die vollkommene Einheit; jetzt nicht mehr die Einheit bewußtloser Unschuld, sondern die durch den Zwiespalt und Kampf hindurchgegangene der bewußtvollen männlichen Reife.

Nach Gemeinschaft des Menschen mit dem Göttlichen strebten auch die vorchristlichen Religionen, schon darum, weil sie Religionen waren: das Judenthum, welchem die Idee des Heiligen und ein durchdringendes Gefühl der Sünde einwohnte, auf dem Wege der Versöhnung; das Heidenthum, da in ihm der ethische Geist wenig entwickelt war, auf dem Wege der symbolischen Erfassung des Göttlichen und eines mehr äußerlichen Dienstes. Aber zur wahren Gemeinschaft, geschweige denn zur Einheit Gottes und der Menschheit kam es, wenn auch eine Ahnung davon auf einzelnen Puncten auftauchte, von beiden Seiten her nicht. Dieß war nach den religiösen Grundlagen, auf denen Heidenthum und Judenthum ruhten, unmöglich.

Das Heidenthum, als Religion, erhob sich nicht zum Begriffe des Göttlichen als des über die Natur Erhabenen, Geistigen, Heiligen, in sich Einen. Die Gottheit, pantheistisch in die Natur versenkt, war völlig naturalisirt; die Natur, als Göttli=

ches verehrt, apotheosirt. Es war eine Vermischung, in der namentlich das absolut selbständige Sein des Göttlichen nicht zum Bewußtsein kam. Wo aber beide Theile nicht rein und klar auseinander gehalten werden, da kann auch von wahrer Einigung nicht die Rede sein. Zwar stellt, wie man richtig bemerkt hat, auf den höheren Entwickelungsstufen die heidnische Religion das Göttliche in der Form des Menschlichen vor und scheint insofern Gottheit und Menschheit zusammenzubringen. Aber da hierbei weder der Gott ein wahrer Gott, sondern mit allen Unvollkommenheiten des Menschen behaftet und allen Bedingungen der Endlichkeit unterworfen, noch der Mensch ein wahrer Mensch, sondern ein dem Boden des menschlichen Lebens Entrücktes, eine „jenseitige Phantasiegestalt" ist, so kann diese Vereinigung in keiner Weise als wahre, der höchsten Forderung der Religion wirklich entsprechende angesehen werden. Dazu aber, daß die Einigung der Gottheit und Menschheit auf einem Acte heiliger Liebe und gnadenvoller Herablassung der ersteren und auf der Bedingung der Heiligkeit von Seiten der letzteren beruhe, konnte sich das Heidenthum nach seiner ganzen Anschauung von göttlichen und menschlichen Dingen vollends nicht erheben.

Dieß war nur möglich auf dem Boden einer wesentlich ethischen und monotheistischen, Gott und Welt unterscheidenden Religion. Eine solche war das Judenthum. Aber hier zeigt sich der Mangel nach der andern Seite hin. Während das Heidenthum Gott und Welt, Göttliches und Menschliches vermischte, unterschied das Judenthum nicht bloß beides, sondern trennte es. Dort, möchte man sagen, war die Welt vergottet, hier entgottet. Doch ist dieß nicht vollkommen richtig. Der Begriff der Inweltlichkeit Gottes fehlt dem Judenthum keineswegs ganz; aber er kommt nur im Einzelnen und unvollkommen zur Anwendung. Gott wirkt nach der Anschauungsweise des Judenthums auch im Bereiche des Natürlichen und Menschlichen, aber er wirkt mehr von außen auf beides, als innerlichst in beidem; er wirkt mehr

auf außerordentliche, wunderbare Art, als im ruhigen, geordneten Verlaufe der Dinge; sein Wirken und die Mittheilung seines Geistes ist daher etwas Vorübergehendes, Momentanes, fast Gewaltsames, nach dessen Zurücktreten die Natur, der Mensch wieder sich selbst überlassen bleibt. Da, wo es zur vollständigen Einigung kommen soll, muß eine ungeschwächte Mittheilung des göttlichen Geistes, eine permanente Einwohnung des göttlichen Wesens, ein über das ganze Dasein sich erstreckendes Aufgenommensein des Menschlichen in das göttliche Leben statt finden. Dieß finden wir im Bereich des alten Bundes noch nicht. Zwar ist Gott der wahre Gott und der Mensch wirklicher Mensch, aber die Einigung ist keine wahre; es fehlt ihr noch die das ganze persönliche Leben durchdringende Tiefe und Vollständigkeit.

Solche Einigung, beruhend auf dem vollen Eingehen Gottes in ein menschliches Leben und dem vollen Aufgehen dieses Lebens in Gott, ist nur denkbar auf der Basis einer Religion, welche Gott und Welt, Göttliches und Menschliches unterscheidet, ohne es zu scheiden; welche die ganze Fülle der Heiligkeit Gottes, aber auch seine unendliche Gnade und Herablassung kennt; welche den Menschen in seiner ganzen Menschlichkeit, aber auch in seiner Gottverwandtschaft und in der Anlage, göttlicher Natur theilhaftig zu werden, auffaßt. Dieß haben wir im Christenthum und nur in ihm. Der Gott, den das Christenthum erkennen lehrt, ist der selbstgenugsame Schöpfer und Erhalter aller Dinge; aber alle Dinge leben, weben und sind auch in ihm und er läßt sich nie und nirgends unbezeugt [1]). Er ist der unermeßlich Erhabene, aber auch der unendlich Nahe, der in erbarmender Liebe sich ganz und ungeschmälert Mittheilende [2]). Und diese Mittheilung findet, in genauer Verbindung mit der Verwirklichung sündloser Heiligkeit auf menschlicher Seite, in so vollständiger Weise statt, daß hier nicht mehr bloß von einem Ergriffensein durch den göttlichen Geist

1) Act. 17, 26 – 28. Röm. 2, 14. 15.

2) Jac. 4, 8. Jerem. 23, 23. Joh. 14, 23. 2 Cor. 6, 16.

in außerordentlichen Momenten der Entzückung und Eingebung die Rede ist, sondern von dem ununterbrochenen Einwohnen des göttlichen Wesens, Geistes und Wortes in dem ruhigen, klaren, von der höchsten Besonnenheit durchdrungenen Gesammtverlaufe eines menschlichen Lebens [1]), von der Offenbarung Gottes im Fleische, der Menschwerdung Gottes. Hier ist Gott der wahre, der als heilige Liebe sich kund gebende; der Mensch ein wahrer, in der reinen Natürlichkeit seines Wesens sich darstellend und der Idee der Menschheit vollständig entsprechend; und die Einigung eine wahre, weil in der ungetheilten, untrennbaren Einheit einer lebendigen Persönlichkeit dauernd zu Stande gekommen. Somit ist der Punct der vollen Gemeinschaft, der Einheit erreicht, dem die vorchristlichen Religionen zustrebten, ohne ihn erreichen zu können.

Von diesem Mittelpuncte aus erklärt sich auch die wesentliche Verschiedenheit des Geistes, der in den bezeichneten Religionen herrscht.

Das Heidenthum hat im ganzen Inbegriff seiner Götterwelt nur das verklärte Natürliche und das gesteigerte Menschliche. Der Mensch bleibt darin ganz bei der Natur und bei sich selbst, und zwar bei sich als natürlichem Menschen. Dagegen fehlt die Erkenntniß des Göttlichen als heiliger und heiligender Macht über der Natur und dem Menschen. Wenn aber der Mensch aus den Händen der Religion nur die Natur und sich selbst empfängt, so kann dadurch zwar sein natürliches Leben gesteigert und von einer gewissen Fülle und Heiterkeit durchdrungen, nicht aber in die Mitte desselben eine ihn darüber erhebende und sittlich erneuernde Kraft gepflanzt werden. Es gebricht hier entweder ganz an dem sittlichen Factor oder derselbe ist wenigstens nicht wirkungskräftig zur Wiedergeburt und gründlichen Heiligung. Dagegen wird die Religion zur Versenkung in die Natur, in Freude oder Schmerz, Trauer oder Wonne, zum erhöhten Bewußtsein des menschlichen Wesens in seiner Weisheit und Klugheit, Stärke und

1) Joh. 1, 32. 33.

Anmuth, überhaupt aber wesentlich zu einem Genuß, der entweder Natur- oder Selbstgenuß ist.

Das Judenthum hebt Gott über die Natur und den Menschen hinaus. Die Natur ist zwar Ausdruck seines Machtwillens und der Mensch Geschöpf nach seinem Bilde. Doch geht Gott weder in die natürliche noch in die sittliche Ordnung der Dinge wahrhaft und vollständig ein, sondern offenbart sich nur in der Natur als deren absoluter Herr und Gebieter, der die Welt wandelt wie ein Kleid, in der Menschheit aber als heiliger Gesetzgeber und Richter, der nicht unmittelbar, sondern durch sein Gesetz oder durch außerordentliche Mittheilungen seiner Boten mit dem Menschen verkehrt, vor dem aber der unreine Mensch, wenn er sich ihm nahen sollte, in Nichts zusammensinken würde. Hier ist die Religion nicht genußvolle Steigerung des natürlichen Lebens, nicht Natursympathie und Wonnedienst; vielmehr geht sie weit über das bloß Natürliche hinaus, und, indem die Heiligkeit Gottes in ihr zur Offenbarung kommt, tritt ein mächtiger sittlicher Factor hervor. Aber da sich die Heiligkeit wesentlich als gesetzgebende und richtende, Gott überhaupt als der Herr, der Unnahbare, kund gibt, so besteht dem entsprechend die Frömmigkeit des alten Bundes wesentlich in der Unterwerfung und im Gehorsam. Die Furcht Gottes ist aller Weisheit Anfang. Die Religion beugt den harten Nacken des Volkes unter das Gesetz, aber sie ist, wenn auch in Einzelnen schon das Höhere hervorbricht, doch im Allgemeinen noch eine Macht von außen, nicht die innerliche Macht, welche die steinernen Herzen in fleischerne umwandelt und den Geistestrieb pflanzt, der aus freier Liebe das Gute vollbringt.

Im Christenthum erst offenbart sich der ebenso über die Welt erhabene als mit der Fülle seines Lebens sie durchdringende Gott nicht bloß als der Heiliggerechte, sondern zugleich als schlechthin mittheilende, gnadenvolle Liebe; Er läßt sich vollständig zur Menschheit herab; Er einigt das Menschliche mit sich, sich mit dem Menschlichen. Nun wird die Religion zur Gottinnigkeit, zum Leben

des Glaubens und der Liebe in Gott, zur Verklärung der Menschheit von Gott aus. An die Stelle des heidnischen Natur- und Selbstgenusses tritt der Friede und die Freude im heiligen Geist [1]); an die Stelle der jüdischen Unterwerfung die kindliche Liebe, welche die Furcht austreibt [2]). Das Joch wird sanft und die Last wird leicht [3]). Es wird den Seelen Ruhe gegeben, indem sie mit dem Geiste der Kindschaft zugleich den Geist empfangen, für den das Gesetz darum nicht mehr gilt, als er es von selbst erfüllt [4]). Erzeugt das Heidenthum seiner Natur nach zerstreuenden Weltsinn und trägt das Judenthum die Gefahr lebenertödtender Weltflucht in sich: so gibt das Christenthum den Geist aus Gott, welcher die Welt, indem er sie überwindet, zugleich verklärt, und das Leben, indem er es hingeben lehrt, nicht abtödtet, sondern in seiner ganzen Tiefe gewinnen läßt und zur Entfaltung desselben in seiner ganzen Fülle hinführt [5]).

Alles dieß findet seinen letzten Grund in dem, was wir als das Fundamentale des Christenthums bezeichnet haben: in der mit Gott vollkommen einigen und zur wahren Lebensgemeinschaft mit ihm führenden Persönlichkeit Christi. Es ist dieß aber zugleich der Punct, auf dem nicht bloß in letzter Instanz das Unterscheidende des Christenthums beruht, sondern auch sein eigenthümlicher **Werth**, diejenige Stellung, vermöge deren es als die **wahre, vollkommene Religion** über allen andern Religionen als falschen oder doch unvollkommenen steht, den letzteren aber die Bestimmung zukommt, sich in das Christenthum aufzulösen.

---

1) Gal. 5, 22. 2) 1 Joh. 4, 18.
3) Matth. 11, 29.
4) Röm. 8, 14. 16. 1 Joh. 5, 2.
5) Matth. 10, 39.

XII.

Das Christenthum als die vollkommene Religion.

Als die vollkommene Religion werden wir diejenige zu betrachten haben, in deren Bereich der Erkenntniß volle Befriedigung wird durch ganz entsprechende Darstellung der religiösen Wahrheit, dem Gemüth durch ungetrübte Entfaltung der reinsten, selbstverleugnenden Liebe, dem sittlichen Bedürfniß durch vollständige Verwirklichung des sittlichen Lebens in seiner Tiefe und Hoheit. Dieß ist, wie sonst nirgends, im Christenthum der Fall und zwar darum der Fall, weil in seinem Mittelpuncte die mit Gott vollkommen geeinigte und dadurch mit Kräften zur Erneuerung der ganzen Menschheit ausgestattete Persönlichkeit des Erlösers steht. Deßhalb erkennen wir dasselbe als die abschließende Vollendung des religiösen Lebens an, als die Religion im höchsten Sinne des Wortes.

Von der modernen Speculation, soweit sie nicht offenbar widerchristlich ist, wird dem Christenthum zugestanden, daß es den Inhalt der Wahrheit in sich schließe. Es wird ihm aber zugleich zum Vorwurf gemacht, daß es diesen Inhalt nicht in der wahren Form, der begrifflichen, gebe, sondern in der beschränkten Form des Persönlichen, Concreten, Geschichtlichen. Aber gerade in dem, was von dieser Seite als Schwäche und Beschränktheit angesehen wird, liegt die Stärke und schrankenlose Wirkungskraft des Christenthums. Wenn, was nicht zu bestreiten, die Religion Leben ist: so kann die Wahrheit, die sie mittheilen will, durchaus nicht erschöpfend im Begriff, sondern in der ihrer Natur wahrhaft entsprechenden Weise nur im Leben dargestellt werden und dieses die religiöse Wahrheit darstellende Leben muß ein wirkliches, also persönliches, individuelles sein. Das Göttliche, wenn es für uns vollständig und ergreifend zur Anschauung kommen soll, muß vor unsern Augen gelebt wer-

den; es muß sich handelnd entfalten und eine Geschichte haben. Gerade diese persönlich geschichtliche Form ist die der Religion eigenthümliche und ihrem lebendigen Charakter allein entsprechende. Durch sie ist zugleich die Wirkung auf das Ganze der Menschheit, namentlich die volksmäßige Wirkung bedingt. Ja, nur in dieser Gestalt ist überhaupt die Realisirung der religiösen Wahrheit möglich. Die Speculation verweist uns hiefür auf die gesammte Menschheit, die Gattung. Allein dieß kann offenbar nicht genügen. Die volle Verwirklichung der religiös-sittlichen Idee soll, wie die Speculation will, überall nicht in einem Individuum zu finden sein; die Individuen sollen sich jedoch gegenseitig ergänzen und compensiren und dadurch soll zuletzt die Gesammtsumme der Wahrheit herauskommen. Aber auf diesem Gebiete ist der Gedanke der Compensation nicht bloß unzuläßig, sondern geradezu frivol. Auch in unausdenklicher Vermehrung machen die Unvollkommenen nie einen Vollkommenen; auch in zahlloser Menge geben die irdischen Lichter keine himmlische Sonne. Die religiöse Lebensvollendung, die göttliche Wahrheit als Leben, ist entweder gar nicht wirklich vorhanden, oder sie ist vorhanden, wie alles wahrhaft Große und Bildende auf diesem Gebiet, in individueller, persönlicher Gestalt. In dieser Gestalt aber ist sie vorhanden in der Person und gesammten Lebensbethätigung Christi. Er hat den wahren Gott, den Gott der Heiligkeit und erbarmungsvollen Gnade, er hat den wahren Menschen, den Menschen des göttlichen Wohlgefallens, er hat auch das wahre Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das Verhältniß der innigsten Gemeinschaft, in seinem Leben wirklich zur Darstellung gebracht und damit den Vollgehalt der religiösen Wahrheit der Menschheit lebendig dargeboten. Daß er dieß gethan, dafür liegt das Zeugniß nicht bloß in seinen eigenen erhabenen Versicherungen [1]), sondern ebenso auch in dem Eindruck, den er hervorgebracht hat, in den weltumwandelnden Wirkungen, die von ihm ausgegangen sind, in der tiefen Zusam-

1) Joh. 8, 32. 14, 6. 18, 37.

menstimmung dessen, was wir in seiner Erscheinung finden, mit dem, was in unserm eigenen Inneren als Urbild göttlicher Wahrheit lebt, aber erst durch die geschichtliche Erscheinung Christi zum vollen Bewußtsein gebracht wird. Daß er es aber thun konnte, davon liegt der Grund zuletzt darin, daß Gott wirklich in ihm lebte und sein Leben vom innersten Mittelpuncte aus in ununterbrochener Einheit mit Gott stand.

Die göttliche Lebenswahrheit konnte Christus nur darstellen, indem er zugleich die vollkommene Liebe verwirklichte. Die Religion, wie sie göttliche Wahrheit ist, ist ebenso wesentlich Liebe des Göttlichen, welche hinwiederum wurzelt in der erfahrenen Liebeserweisung Gottes. Sie ist ein in sich selbst kreisender Strom, ausgehend als die ursprüngliche schöpferische Liebe Gottes zu dem Menschen, wieder zurückkehrend als die hierdurch erzeugte menschliche Liebe zu Gott, ein Strom des lebendigen Wassers von Gott zu Gott. Wo diese Liebe nach beiden Seiten am vollkommensten und reinsten sich kund gibt und bethätigt, da wird das Höchste des religiösen Lebens auch für das Gemüth gefunden sein. Dieses Vollkommene ist eingetreten in Christo. Ihn können wir mit Plato den himmlischen Eros nennen, der die Gemeinschaft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen vollständig vermittelt. Er ist diejenige Persönlichkeit, in welcher sich einerseits die heilige Liebe Gottes zur Menschheit am vollkommensten bethätigt, andrerseits die Liebe des Menschen zu Gott ihren reinsten Ausdruck hat: jenes in der von göttlichem Impulse ausgehenden unbedingten Hingabe an die Heilszwecke der Menschheit, dieses in der unbedingten Selbsthingabe an Gott. Und indem sich beides in ihm so durchdringt, daß keines je ohne das andere wirksam gedacht werden kann, ist er in dieser absoluten Einigung der Gottes- und Menschenliebe die persönlich gewordene vollkommene Religion, die Religion in denkbar höchster Vollendung und in intensivster schöpferischer Kraft. Seine Sendung, seine Hingabe in Leiden und Tod geht vom ewigen Willen einer Liebe aus, welche auch das Theuerste

nicht schont, um die abgefallene Menschheit zum Heil zurückzuführen[1]). Er selbst, der Sohn, der mit dem Vater eins ist, geht in diesen Liebeswillen mit der höchsten Freiheit ein[2]). In allen Momenten seines Lebens bewährt sich eine Macht der Liebe, die wir in ihrer Erhabenheit und in ihrer rührenden Einfachheit, in ihrer Reinheit und Unüberwindlichkeit, nach Ursprung und Wesen nicht anders als göttlich nennen können. So ist er ein Liebescentrum, in welchem göttliche und menschliche Liebe sich durchdringen und eine Kraft der Einigung für die ganze Menschheit gegeben ist, eine Quelle der Liebe, der göttlichen und menschlichen, aus welcher, ohne sie je zu erschöpfen, alle Geschlechter schöpfen können. Er hat sich zum Herzen der Menschheit gemacht, von dem ein unendlicher Lebensstrom ausgeht, und das Kreuz, an dem er die höchste, göttlich-menschliche That der Aufopferung vollbracht, ist durch ihn zum Hochaltar der Liebe geworden, auf dem ein sanft belebendes, nie verlöschendes, allentzündendes Liebesfeuer brennt. Eine gleiche oder nur ähnliche Erscheinung bietet keine andere Religion dar. Deßhalb wird auch nur im Christenthum Gott als die Liebe erkannt, die menschliche Liebe zu Gott aus der uranfänglichen Liebe Gottes gegen den Menschen abgeleitet, die Bruderliebe mit der Gottesliebe als untrennbar vereinigt gesetzt und jene so fein aufgefaßt, daß schon der Mangel derselben als Sünde, als geistiger Brudermord erscheint[3]).

Und nicht nur die frühere Zeit hat diese Höhe des religiösen Lebens nicht erreicht, auch die spätere ist nicht darüber hinausgegangen und kann nicht darüber hinaus gehen. Noch steht Christus als das unerreichte Musterbild der Gott und Menschheit einigenden Liebe in der Mitte der Geschichte; noch ist ein Gleiches, geschweige denn ein Höheres als das, was er geleistet, nicht erhört worden; vielmehr hat sich das Schönste und Größte dieser Art, was uns in Geschichte und Leben entgegentritt, an seiner

---

1) Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 2) Joh. 4, 34. 5, 30. 6, 38.
3) 1 Joh. 4, 16. 4, 10. 4, 20. 1 Joh. 3, 15.

Liebe entzündet. Ja, ein Höheres steht auch nie zu erwarten, weil mehr als eine unbedingte, alles Eigenen bis aufs Letzte sich entäußernde Hingabe an Gott, mehr als eine im reinsten Sinne und mit höchster Freiheit vollzogene Selbstaufopferung für die Menschheit nicht gedacht [1]) und die hierauf sich gründende Versöhnung auch nur einmal vollzogen werden kann. Und wer selbst auf so vollkommene Weise zu lieben vermöchte, wie Christus — eine Erfahrung, die freilich erst noch zu machen stände — von dem wäre vorauszusetzen, daß er dieß doch nur vermögen würde durch ihn und im Bereiche der von ihm gestifteten Liebesgemeinschaft: denn außerhalb derselben kommt nichts vor, was nur von ferne an diese Höhe hinanreichte. So ist das Christenthum auch von dieser Seite der höchste, unüberschreitbare Punct religiösen Lebens, die wahre Religion als persönlich gewordene vollkommene Liebe.

Aber es handelt sich hier nicht bloß um den Mittelpunct der Liebe, sondern auch um den von demselben aus sich entfaltenden vollen Inbegriff des *sittlichen Lebens*. Das Sittliche und das Religiöse sind nicht schlechthin identisch, aber sie sind so in und mit einander, daß bei gesunder Entwickelung keines ohne das andre gedacht werden kann. Die wahre Sittlichkeit hat in der Frömmigkeit ihren Grund, die lebendige Frömmigkeit in der Sittlichkeit ihren Ausdruck; beide in vollkommener Durchdringung geben uns, soweit er in menschlicher Sphäre anwendbar ist, den Begriff des Heiligen. Aus dieser inneren Unabtrennbarkeit des Sittlichen und Religiösen ergibt sich: daß, wo wir religiöse Vollendung finden, die sittliche nicht fehlen kann, und wo die sittliche uns entgegentritt, diese die religiöse zu ihrem Grunde haben muß. Beide in ihrer Einheit aber drücken das schlechthin Vollendete in der Stellung des Menschen zu Gott aus. Diese Vollendung offenbart sich uns in der Person Christi. Das Bild, das uns von Jesu überliefert ist, veranschaulicht nicht bloß nach außen im Handeln und Dulden das reinste sittliche Verhalten, sondern es zeigt

1) Joh. 15, 13.

auch eine so vollkommene Zusammenstimmung mit sich selbst und mit dem obersten Grundsatze des freien und unbedingten Gehorsams gegen Gott[1]), daß wir auf einen gleich reinen und einheitlichen Grund der Gesinnung zu schließen die volleste Ursache haben. Auch dieses sittliche Bild ist von der Art, daß ihm ein Gleiches in der Geschichte der Menschheit nicht an die Seite gestellt werden kann. Seine Ursprünglichkeit und Einzigkeit zeugt unmittelbar für seine Wahrheit; und dieses innere Zeugniß wird durch die sittliche Lebensmacht, die es stets ausgeübt hat und heute noch ausübt, vollkommen bestätigt. Wir finden hier die Verwirklichung einer sittlichen Lebensvollendung, über welche die sittliche Idee nicht hinausgeschritten ist, in der vielmehr die höchsten sittlichen Ideale, welche der Menschheit seit dem Auftreten Christi als Leitsterne dienen, ihre Wurzel und letzten Haltpunct haben. Ist nun das Sittliche als der Ausdruck des Religiösen zu betrachten, so weist die sittliche Lebensvollendung von selbst auf die religiöse zurück, und es wäre auch von dieser Seite nicht zu leugnen, daß in Christo das Vollkommene in der Religion zur Wirklichkeit geworden. Die völlig reine Durchführung eines heiligen Lebens ist aber nur erklärbar aus einem ursprünglich vorhandenen, stets wirksamen göttlichen Lebensgrunde; sie ist nur denkbar in einer Persönlichkeit, welche die höchsten Kräfte des Wollens, Handelns und Duldens aus ununterbrochener Gemeinschaft mit Gott schöpft, in einer gottgeeinigten Persönlichkeit, und so hängt auch in dieser Beziehung die Anerkennung des Christenthums als vollkommener Religion mit dem zusammen, was wir in allen andern Beziehungen als seine letzte Grundlage hervorgehoben haben.

In diesem Sinn ist in der gottmenschlichen Person Christi das Höchste gegeben: die absolute **Vollendung** des **religiösen Lebens**, nicht im Gedanken, sondern in der **Wirklichkeit**. Die religiöse Entwickelung der Menschheit kann nun nicht mehr darauf gerichtet sein, etwas Vollkommneres zu finden, sondern nur dar=

1) Joh. 4, 34. 5, 30. Phil. 2, 8.

auf, das in Christo Gegebene zu entfalten, und was hiernach auf diesem Gebiete zu allermeist gefordert werden muß, besteht in der Empfänglichkeit dafür, daß Christus in jedem Einzelnen und in der Gesammtheit eine wirkliche Lebensgestalt gewinne [1]). Je mehr dieß der Fall ist, desto mehr wird das Christenthum, wie es in sich selbst die vollkommene Religion ist, so auch den vollkommenen Weltzustand herbeiführen.

XIII.

Betrachtung einiger Grundbestimmungen des Christenthums von diesem Mittelpunct aus.

Endlich ist dieß auch der Punct, von welchem aus alles im Christenthum am besten sich erklärt und gliedert, im rechten Lichte und an der rechten Stelle zeigt. Dieß wollen wir nur in einigen Hauptbeziehungen in der Kürze andeuten.

Es scheint hierbei nicht nöthig, noch einmal auf die Bedeutung der Lehre und des sittlichen Gesetzes innerhalb des Christenthums zurückzukommen. Wir glauben hinlänglich gezeigt zu haben, in welchem Sinne beides im Christenthum vorhanden ist, ohne daß das Christenthum selbst als Lehre oder Sittengesetz bezeichnet werden darf. Wir glauben insbesondere anschaulich gemacht zu haben, wie Lehre und Gesetz ihre richtige Stellung nur haben in genauester Beziehung auf die Person Christi und das thatsächlich von ihm gestiftete Gottesreich: die Lehre vornehmlich als begleitende Erklärung der persönlichen Selbstdarstellung Christi; das Gesetz als „Gesetz der Freiheit" [2]), als die von Christo selbst vollkommen erfüllte und zur Vollendung geführte [3]) freie Lebensordnung des Gottesreiches, welche nicht mehr als äußeres Gebot an den Menschen herantritt, sondern einerseits dazu dient, dem

1) Gal. 4, 19. Phil. 2, 5. 2) Röm. 8, 2. Jac. 2, 12.
3) Matth. 5, 17 ff.

sündigen Menschen das volle Bewußtsein seiner Sünde und Schuld zu geben, andrerseits aber in dem Erlösten ihre wirkliche Erfüllung insofern findet, als mit der Liebe die Kraft der Gesetzeserfüllung in das wiedergeborene Herz gepflanzt ist.

Indem wir also hiervon absehen, richten wir unser Augenmerk auf andre Puncte, vornehmlich auf die im Christenthum gegebene Offenbarung, auf die in ihm gestiftete Versöhnung und Erlösung.

Ohne Zweifel will das Christenthum Offenbarung sein. Aber wenn wir es so bezeichnen, müssen wir damit auch das richtige Verständniß verbinden und dieß erhalten wir eben durch die untrennbare Verknüpfung der Sache mit der gottmenschlichen Person Christi. Offenbarung im vollen Sinne ist nicht bloß theoretische Weiterführung der Gotteserkenntniß; sondern sie ist, da sie, einem sündigen Geschlechte gegenüber, mit Befreiung von der Sünde, mit Erlösung Hand in Hand gehen muß: thatsächliche Enthüllung göttlicher Heilsgedanken, wirkliche Mittheilung göttlicher Heilskräfte, reelle Kundgebung Gottes in seiner erziehenden, erlösenden und heiligenden Einwirkung auf das Menschengeschlecht. Das Wort der Lehre ist hierzu nothwendig, aber es reicht nicht aus. Allerdings steht die Offenbarung durch das Wort höher, als die stumme, verhüllte Offenbarung durch das Werk der Schöpfung; aber sie steht ihrerseits wieder zurück gegen die Offenbarung durch die That. Nur die That und zwar die sittliche That ist der volle Ausdruck der lebendigen Persönlichkeit, und dieß gilt nicht bloß vom creatürlichen Geiste, sondern im höchsten Sinne auch vom lebendigen Gott. Nur ein Inbegriff von heilbewirkenden Thaten, in denen sich der Geist und Wille Gottes factisch darlegt, in denen Gott für die Menschen handelt, kann den lebendigen Gott ganz offenbaren. Und wenn dieß in der vorbereitenden Offenbarung andeutend geschah und gleichsam auf verschiedene Puncte vertheilt war, so muß es in der vollendenden so geschehen, daß sich alles das, was Gott mit der Menschheit will, zusammenfaßt, und ungetheilt, klar

und unmißverstehbar darstellt in einem Leben voll Gnade und Wahrheit, also vermittelst einer Persönlichkeit, welche der vollkommene Ausdruck der heiligen und heilbewirkenden göttlichen Liebe ist.

In diesem und keinem andern Sinne ist das Christenthum Offenbarung. Es ist dieß dadurch, daß in der ganzen Lebenserscheinung Christi der vollständige Ausdruck des göttlichen Wesens und Willens gegeben, daß in seinen Worten und Thaten, in seinem Leben und Tode, in seiner Auferstehung und Erhöhung der Heilswille ewiger Liebe erlösend und erleuchtend, befreiend und heiligend, thatsächlich zur Anschauung gebracht und in wirkliche Handlung gesetzt ist. Dieß war nur möglich durch eine mit Gott vollkommen einige Persönlichkeit, deren Wort Gottes Wort, deren Thun Gottes Thun, deren Verherrlichung Verklärung Gottes im Menschen war. Darum aber ist auch nicht die Lehre Christi, sondern Er selbst, seine Person die Offenbarung, welche das Christenthum darbietet [1]; und darum liegt die Offenbarung, die nicht sowohl durch ihn, als vielmehr in ihm gegeben ist, nicht in irgend einem Theile dessen, was von ihm ausgegangen, sondern in dem ungetheilten Ganzen seiner Person und Erscheinung, in seinem Sein wie in seinem Thun, in seinem Leben wie in seinem Tode, in seiner Auferstehung wie in seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters.

Das Nämliche gilt von dem Christenthum als Versöhnung und Erlösung. Auch nach dieser Seite hat es seine letzte und tiefste Wurzel in der Einheit Christi mit Gott. Dieß ist nach dem schon Gesagten nur noch mit Wenigem näher zu erörtern. Versöhnung und Erlösung wurden auch im Judenthum angestrebt, aber nur auf unvollkommene Weise zu Stande gebracht. Der Grund hiervon lag darin, daß die Mittel dazu nur symbolischer Art waren, so daß wohl das Gewissen auf einige Zeit vom Schuldgefühle befreit und der göttlichen Gnade vergewissert, nicht aber die Sünde selbst getilgt und ein neues sittliches Leben gepflanzt

1) Joh. 14, 6.

werden konnte. Dieß ist nur möglich, wo Versöhnung und Erlösung auf sittliche Weise, das heißt durch eine freie, in die Gemeinschaft des Lebens mit den zu Erlösenden eingehende Persönlichkeit vermittelt sind, und wird auf vollständige, schlechthin befriedigende Weise nur dann erreicht werden, wenn in dieser Persönlichkeit das, was durch die versöhnende Erlösung aufgehoben werden soll, schon ursprünglich und vollkommen aufgehoben, das aber, was durch sie hervorgebracht werden soll, ebenso ursprünglich und vollkommen gesetzt und verwirklicht, wenn also in derselben das neu zu pflanzende Lebensprincip in vollkommener Reinheit und höchster intensiver Macht vorhanden ist.

Erlösen heißt: von der Herrschaft und dem Drucke der Sünde frei machen. Den sittlich Gebundenen lösen kann nur ein sittlich Freier, und wer die Bande Aller lösen soll, der muß ein schlechthin Freier, ein in sittlicher Beziehung Vollkommener, ein Sündlosheiliger, eben darum aber ein mit Gott in voller Einheit Stehender sein. Ein solcher wird aber auch die Kraft zur allgemeinen Erlösung in sich tragen, weil vermöge der Gemeinschaft, auf welche die menschliche Natur angelegt ist, ein in sich befriedigtes, seliges, urkräftiges, in unendlicher Liebe theilnehmendes Leben sich nothwendig mittheilt; weil zur Aneignung desselben die Sünder durch die Unseligkeit der Sünde selbst getrieben werden; weil, so viele davon für sich auch Gebrauch machen mögen, die Fülle eines solchen göttlichen Lebens nie gemindert oder ausgeschöpft werden kann. Zugleich beruht, wie mehrfach bemerkt, die volle Erlösung wieder auf der Versöhnung, auf Tilgung der Schuld und Bewirkung der Sündenvergebung; auf der thatsächlich mitgetheilten Gnade, dem wiederhergestellten Frieden mit Gott. Und hier ist es noch einleuchtender, daß zwischen den heiligen Gott und den schuldvollen Sünder nur ein Solcher in die Mitte treten, die Gnadenzuwendung Gottes bewirken und dem Sünder die thatsächliche, unerschütterliche Gewißheit der göttlichen Gnade geben kann, der nicht selbst auch durch die Sünde von Gott getrennt und

vor ihm schuldig ist, der vielmehr in unbedingter Einheit mit Gott steht und die ungeschmälerte Fülle des Friedens mit Gott in der eigenen Seele trägt. So gründet sich auch die Versöhnung der Menschheit mit Gott auf das ursprüngliche Einssein Christi mit dem Vater, das Einwohnen Gottes in ihm; und ohne Zweifel mit gutem Vorbedacht auf die Stellung der Sätze sagt der große Apostel[1]: „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit sich selbst," womit er offenbar andeutet, daß das Sein Gottes in Christo das Erste und Verursachende, die Versöhnung aber das daraus Folgende, Verursachte ist.

Nicht minder empfängt alles Übrige im Christenthum von jenem Grundgedanken, vielmehr jener Grundthatsache aus sein Licht und seine Stellung. Von da aus erhalten die Theologie und Anthropologie des Christenthums ihren Abschluß und ihre lebendige Verknüpfung. Sie zehren sich nicht, wie es in manchen neueren Systemen geschieht, gegenseitig auf, sondern finden ihre Vollendung in der Christologie. Gott erscheint in der ganzen Herrlichkeit seiner Gnade, seiner Selbstentäußerung und Selbstmittheilung, der Mensch trotz der Sünde in der ganzen Hoheit seines Wesens und seiner Bestimmung. Das vollständige Eingehen Gottes in die Menschheit und die dadurch bewirkte vollkommene Verklärung des Menschlichen befriedigt das tiefste religiöse und sittliche Verlangen; es wird, indem Gott als der Lebendige die innigste Verbindung mit der Menschheit eingeht und der Mensch in der Einigung mit Gott dem Urbilde des Menschlichen vollkommen entspricht, die Harmonie des Daseins hergestellt und die Frage nach dessen Grund und Ziel aufs gründlichste beantwortet. Auch das Wunderbare, von dem die Erscheinung des Gottmenschen begleitet ist, zeigt sich in diesem Zusammenhang als ein Natürliches und Verständliches, weil, wo das Göttliche so ins Leben hereintritt, der Natur der Sache nach höhere Kräfte sich wirksam zeigen müssen. Namentlich aber stellt sich dasjenige Wunder, welches von Anbeginn der Stütz-

1) 2 Cor. 5, 19.

punct des Christenthums von historischer Seite war, die Auferstehung Christi, ebenso sehr als nothwendige Folge seiner gottgeeinigten Persönlichkeit dar, wie andrerseits, vermöge der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo, als Grundlage der höchsten christlichen Hoffnungen in Beziehung auf ein künftiges Leben.

XIV.

Zusammenfassender Rückblick.

Sehen wir auf alles Bisherige zurück, so können wir das, was wir wollen, in der Kürze folgendergestalt zusammenfassen.

Das, was den wesentlich unterscheidenden Charakter des Christenthums ausmacht, ist nicht seine Lehre, nicht sein sittliches Gesetz, selbst nicht seine erlösende Kraft, sondern die eigenthümliche religiös = sittliche Beschaffenheit seines Stifters als der mit Gott vollkommen geeinigten, wahrhaft göttlichen und wahrhaft menschlichen Persönlichkeit: denn Lehre, Gesetz und Erlösung ruhen auf dieser, nicht diese auf jenen; jene hat es bis zu einem gewissen Grade mit anderen Religionen gemein, in dieser steht es einzig da in der religiösen Entwickelung der Menschheit.

Als Lehre wendet sich das Christenthum an den Verstand, als Gesetz an den Willen des Menschen. In beiden Fällen ist seine Wirkung eine noch einseitige, unfähig, eine den ganzen Menschen umfassende, lebensvolle Frömmigkeit, eine innerste Umwandlung und neue Schöpfung zu erzeugen. Als erlösende Kraft dringt es in das Herz und entwickelt in höherem Maaße seinen belebenden, dynamischen Charakter. Aber nur unter diesen Gesichtspunct gestellt, wird es doch auch unvollständig bloß als Sache des Gefühls, als innerer Zustand gefaßt. In seiner ganzen Eigenthümlichkeit und im vollen Gehalte seines objectiven Bestandes erscheint das Christenthum erst, wenn es als Gesammtleben erkannt, in diesem Leben aber alles zurückgeführt wird auf das Centrum der Per=

son Christi als derjenigen Persönlichkeit, welche, weil sie selbst in vollkommener Einheit mit Gott steht, ihrer Natur nach auch offenbarend, versöhnend und erlösend wirkt und die Kraft in sich trägt, alles Menschliche in die Lebensgemeinschaft mit Gott zurückzuführen und heiligend zu verklären.

So aufgefaßt, ist das Christenthum in eminentem Sinne etwas Organisches. In seinem persönlichen Lebensgrunde selbst ein abgeschlossener Organismus, von einem lebendigen Mittelpunct aus alle seine Kräfte und Gaben entfaltend, wendet es sich an den ganzen Menschen und strebt zugleich vermöge inwohnender Kraft die gesammte Menschheit zu einem Gottesreiche, einer gegliederten Gemeinschaft gottgeeinigter Persönlichkeiten, zu organisiren. Erst von diesem Mittelpunct aus erhält auch alles seine ganz entsprechende Bedeutung: die Lehre gewinnt, weil sie Ausdruck des Lebens ist, ihre volle Kraft; das Gesetz wird zum frei bewegenden Geiste; der Versöhnung und Erlösung wird ihre wahre, objective Grundlage gesichert, und es wird anschaulich, warum die im Christenthum gestiftete erlösende Versöhnung, weil sie eine persönlich und sittlich vermittelte ist, weil sie auf der Lebensgemeinschaft mit der heiligen Persönlichkeit des Erlösers beruht, zugleich ein schöpferisches Lebensprincip, die Kraft der Lebenserneuerung und Lebensverklärung in sich trägt.

Als die am meisten erschöpfenden Wesensbestimmungen des Christenthums würden jedenfalls nur zwei zu betrachten sein: entweder die, daß es die Religion der erlösenden Versöhnung; oder die, daß es die Religion der durch den Gottessohn hergestellten Lebensgemeinschaft mit Gott sei. Beide hängen untrennbar zusammen und ergänzen sich. Versöhnung und Erlösung war nur möglich durch eine gottgeeinigte Persönlichkeit, und diese Persönlichkeit hat ihre volle Bedeutung nur als versöhnende und erlösende. Die Gotteseinheit ist das Innere und der letzte Grund; die versöhnende Erlösung das nach außen Gehende und die nothwendige Folge. Die Auffassung des Christenthums als Versöhnung und

Erlösung gründet sich mehr auf die paulinische, die Auffassung als Einigung mit Gott mehr auf die johanneische Anschauungsweise; jene richtet sich mehr auf das Werk, diese mehr auf die Person Christi; jene berücksichtigt vorzugsweise die zu überwindenden Gegensätze, diese vorzugsweise das höchste Ziel; jene hat es zumeist mit dem Glauben und der Hoffnung, diese zumeist mit der Liebe zu thun. So haben beide ihre Bedeutung und ihre nothwendige Stelle im Ganzen. Insofern nun aber das Werk Christi ganz und gar auf seine Person sich gründet; insofern Versöhnung und Erlösung von der Gottessohnschaft Christi ausgeht und zur Einigung aller Menschen mit Gott hinführen soll; insofern die Erlösung aufhört, wenn keine Sünde mehr ist, die dadurch hergestellte Lebensgemeinschaft aber, wie die Liebe, auf der sie ruht, nimmer aufhören kann; insofern also die Erlösung mehr das Zeitliche und Diesseitige, die Einigung mit Gott das schlechthin Ewige, also wie Anfang so auch Ende, Alpha und Omega des Christenthums ist: so erscheint die letztere Auffassung als die höhere, das Wesen des Christenthums vollständiger ausdrückende, und in diesem Sinne fassen wir alles in den Satz zusammen: Das Wesen des Christenthums beruht darauf, daß die von den andern Religionen nur angestrebte, aber nicht erreichte vollkommene Einheit Gottes und des Menschen in der Person des Stifters, in Christo, wirklich zu Stande gekommen und in diesem höchsten schöpferischen Lebensmittelpuncte die Kraft gegeben ist, den einzelnen Menschen und die ganze Menschheit aus dem sündigen Zustande durch Versöhnung und Erlösung zur Lebensgemeinschaft mit Gott zurückzuführen und das menschliche Dasein durch Heiligung zu verklären; oder mit einem Wort: das Christenthum ist die Religion des Lebens aus und in Gott, der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott, wie sie hergestellt ist durch den mit dem Vater in vollkommener Wesens- und Lebenseinheit stehenden Sohn Gottes.

Diese Auffassung des Christenthums ist nicht etwas schlechthin Neues. Wir finden sie in andrer Form schon in der älteren Mystik, namentlich bei den deutschen Mystikern des Mittelalters. Auch ihnen ist die durch die Menschwerdung Gottes und die Vergottung des Menschen herzustellende Einheit zwischen Gottheit und Menschheit die Hauptsache, der Grund und Mittelpunct des Christenthums. Sie haben hierin und in der ganzen Behandlung des Christenthums eine unverkennbare Verwandtschaft mit der neueren Speculation, nur daß, was bei dieser ein Resultat des Denkens, der Reflexion, selbst der Kritik ist, bei ihnen aus der Fülle tiefer Innerlichkeit und religiöser Inbrunst entspringt und eben deßhalb einen andern Sinn hat. Der Punct des Zusammentreffens der Mystik mit der modernen Speculation liegt im Allgemeinen darin, daß auch sie die objectiven Mächte des religiösen Lebens in den Geist hereinnimmt und mehr oder weniger im Geiste aufgehen läßt. Das Geschichtliche verwandelt sich ihr in ein Inneres. Christus ist ihr nicht sowohl der historisch dagewesene, als vielmehr der in jedem höheren Menschen lebendig sich wiederholende. Er ist nicht etwas auch in sich Festes und Geschlossenes, sondern ein Proceß. Die Geschichte Christi wird zu einem Verlaufe des eigenen Lebens, und diese innere Geschichte, Christus in uns, ist die Hauptsache; von da aus erhält auch die äußere erst ihre wahre Bedeutung.

Doch müssen wir hierbei zwei Richtungen wohl unterscheiden: die eigentlich pantheistischen Mystiker, deren Hauptrepräsentant der von der neueren Speculation so hoch gepriesene Meister Eckart ist, und die vorwiegend theistischen, unter denen Tauler und der Verfasser der deutschen Theologie die bedeutendste Stelle einnehmen. Die ersteren betrachten die Einigung mit dem göttlichen Wesen als etwas vorzugsweise durch das Denken Vermitteltes, als Entwickelungsmoment des Bewußtseins. Ihnen ist Christus wesentlich nur Typus der Menschheit und seine Geschichte nur Bild und Allegorie: Christus hat zuerst gewußt um die Gottessohn-

schaft; an ihm und durch ihn erfahren wir, daß wir derselben Natur theilhaftig sind, daß jeder Mensch derselbe Sohn ist. Die andern erkennen die Einheit Christi mit Gott von Seiten Gottes als freien Offenbarungsact, als Selbstmittheilung Gottes, von Seiten Christi, den sie dann auch mehr als festes geschichtliches Urbild auffassen, als etwas vorherrschend sittlich Bedingtes an; in dem durch Christus zu Stande kommenden Einswerden mit Gott aber heben sie weit entschiedener das hervor, was dem Bereiche des Wollens und Handelns angehört. Dort verwirklicht sich die Einigung mehr durch das Denken, hier durch einen wesentlich ethischen, wohl auch ascetischen Proceß; dort ist sie Sache der Natur, hier Sache der Gnade und nur möglich durch die erlösende Einwirkung Christi, durch Absterben, Wiedergeburt und fortgehende Heiligung. Die pantheistische Mystik ist Vorbild und Vorgängerin der modernen Speculation; durch die theistische dagegen in der Innerlichkeit und Wärme ihres religiösen Lebens, in ihrem zum Theil sehr tief evangelischen Geiste, der sich namentlich als Gegensatz gegen Werk- und Lohnwesen kund gibt, wurde von einer Seite her die Reformation vorbereitet.

In der Reformation aber trat ein neues Element hervor. Die Mystiker hatten mehr oder weniger eines übersehen, den dunkeln Punct im menschlichen Leben, die Sünde, die Macht des Bösen in unserm Geschlecht und das daraus sich ergebende Bedürfniß der Versöhnung und Erlösung. Hiervon war vermöge seines ganzen inneren Entwickelungsganges besonders in Luther das Bewußtsein gewaltig erwacht und er weckte es auch mit höchster Energie in den besseren Zeitgenossen. Nun wurde als das Wesentliche im Christenthume Befreiung von der Sünde, Versöhnung, Rechtfertigung erkannt; und da die Versöhnung nicht durch ein ideales Bild oder einen Begriff vollzogen werden kann, sondern nur durch eine wirkliche Person, so wurde auch die geschichtliche Persönlichkeit Christi wieder auf viel kräftigere, man kann sagen,

leibhaftigere Weise in den Vordergrund gestellt, Christus wieder als das wesenhafte Centrum des Christenthums erfaßt.

So war der geschichtliche Lebensmittelpunct des Christenthums aufs neue gefunden. Doch von den Reformatoren hauptsächlich nur nach einer Seite hin: Christus als der wirkliche, wahrhaftige Versöhner und Erlöser; nicht aber auch in gleicher Weise nach derjenigen Qualität seines Wesens, wodurch er dieß ist, nach seiner vollkommenen Einheit mit Gott, vermöge deren in ihm das wahre Leben erschienen ist, um sich von ihm aus über die Menschheit zu verbreiten. Dieß weist uns auf die aus der johanneischen Anschauungsweise geschöpfte Grundidee der Mystiker zurück. Indeß darf uns, indem wir diese in einer durchgebildeteren Gestalt uns aneignen, nichts von dem verloren gehen, was die Reformation wahrhaft Christliches, zumal aus der Glaubensfülle des paulinischen Geistes, zu Tage gefördert hat. Wir haben daher eine Bestimmung aufgestellt, welche das Richtige der mystisch-speculativen Auffassungsweise mit der praktisch-reformatorischen zusammenfaßt: das Christenthum ist allerdings wesentlich Religion der Gotteseinheit in seinem Stifter und der Einigung mit Gott in den Gläubigen, aber im rechten Verstande nur dann, wenn dieser Begriff auf den dem Christenthum unveräußerlich einwohnenden Theismus sich gründet, und wenn dabei die Momente der Versöhnung und Erlösung, der Buße und des Glaubens, der Wiedergeburt und Heiligung ihre volle, ungeschmälerte Geltung behaupten.

XV.

Die subjective Seite des Christenthums in ihrer Zusammenstimmung mit der objectiven.

Die bisherige Entwickelung hat sich wesentlich bezogen auf den objectiven Bestand des Christenthums: auf das, was es in sich selbst, in seiner ursprünglichen thatsächlichen Ausprägung ist.

Aber das Christenthum ist ja nicht bloß abgeschlossene Thatsache, sondern es ist zugleich schöpferisches Princip. Es ist ein aus innewohnender, unerschöpflicher Kraft fortwährend Wirkendes. Es soll am Einzelnen und an der ganzen Menschheit eine Mission erfüllen, und das vermag es nur, indem es selbst ein Innerliches, ein Lebenszustand wird. Das von außen gegebene Lebensheil soll ein wirkliches Heilsleben zunächst in der einzelnen Persönlichkeit erzeugen, es soll dann aber auch im Ganzen gegenüber der ungöttlichen oder widergöttlichen Welt eine christliche als die wahre, göttlich erneuerte und verklärte hervorbringen. So ist das Christenthum etwas nicht bloß Gegenständliches, sondern auch Zuständliches, es hat nothwendig eine *subjective* Seite und diese, die Art und Weise der Verwirklichung des Christenthums im Individuum und in der Menschheit, haben wir nun gleichfalls näher ins Auge zu fassen.

Bildet das Christenthum ein zusammenhängendes Lebensganze von innerer Einheit, so wird die subjective Seite desselben aus der objectiven naturgemäß hervorgehen und mit ihr der ganzen Beschaffenheit nach übereinstimmen. Denn offenbar würde ein Widerspruch der stärksten Art vorhanden sein, wenn die Art und Weise, wie der Mensch zum Christenthum gelangt und im Laufe der Zeiten das Reich Gottes zu Stande kommt, eine ganz andere wäre, als die Art und Weise, wie das Christenthum selbst und die erste Gemeinschaft der Gläubigen entstanden ist; wenn das, was den Christen zum Christen macht, völlig verschieden wäre von dem, was ursprünglich und wesentlich das Christenthum zum Christenthum gemacht hat. So ist es aber auch nicht. Vielmehr tritt uns in dieser Beziehung überall da, wo das Christenthum, sei es in einzelnen Personen oder im Gemeinschaftsleben, in vorbildlicher oder doch hervorleuchtender Gestalt sich verwirklicht hat, in der That die vollkommenste Übereinstimmung entgegen.

In Beziehung auf das, was das Christenthum in uns und in der Menschheit sein will, was dazu gehört, damit der Einzelne und die Menschheit christlich werde, können wir nach Schrift und

Geschichte keinen Augenblick im Zweifel sein. Es liegen uns darüber die deutlichsten authentischen Zeugnisse vor.

Der Stifter des Christenthums ist nach seinem eigenen Worte nicht gekommen, den Gesunden Hülfe zu bringen, sondern den Kranken[1]). Er preist bei seinem ersten Auftreten selig die geistlich Armen, die Leidtragenden, die nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes Hungernden und Dürstenden[2]). Er stellt, indem er das Herannahen des Reiches Gottes verkündigt, die Forderung der Buße allem andern voran[3]). Er spricht im Zusammenhang hiermit, ohne irgend eine Beschränkung, das Wort aus: „Ihr müsset von neuem geboren werden[4]),“ — und fügt hinzu: „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen[5]).“ Er fordert, daß der Mensch sein Leben hingebe, um es zu gewinnen[6]), und bezeichnet als seine wahren Nachfolger die, welche sich selbst verleugnen, und ihr Kreuz auf sich nehmen[7]). Er will, indem er sich in den Tod gibt, durch diese That der Selbstaufopferung die zerstreuten Kinder Gottes sammeln[8]) und verheißt zugleich eine Zeit, da sie alle eine Heerde unter ihm, dem einen Hirten, bilden sollen[9]).

Das Nämliche, aus der eigenen Lebenserfahrung heraus, sprechen auch die Apostel aus. Voran steht hier der Apostel Paulus. Dieser Apostel geht überall davon aus, daß der natürliche Mensch der Sünde und dem Zorne Gottes verfallen sei, daß er der Versöhnung mit Gott und der Erlösung durch göttliche Heilskräfte bedürfe. Von da aus ist seine Grundforderung, daß der alte Mensch, der natürlich sündhafte, sterbe und durch Gottes Gnade ein neuer geboren werde, „der nach Gott geschaffen ist, in rechtschaffener Ge-

1) Luc. 5, 31. 2) Matth. 5, 3. 4. 6.
3) Matth. 4, 17. 9, 13. 4) Joh. 3, 7.
5) Ebendas. V. 5.
6) Matth. 10, 39. Marc. 8, 35.
7) Matth. 16, 24. Marc. 8, 34. Luc. 9, 23.
8) Joh. 11, 52. 9) Joh. 10, 16.

rechtigkeit und Heiligkeit [1]);" der wahre Christ ist ihm ein Mensch, der, erneuert im „Geiste seines Gemüths [2])," sammt Christo lebendig gemacht und in das himmlische Wesen gesetzt [3]), dessen Wandel im Himmel ist [4]), der da lebet, aber so, daß nicht er selbst, sondern Christus in ihm lebet [5]). Von diesem Christenmenschen spricht er die bekannten, alles in sich fassenden Worte: „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden [6])." Und in demselben Sinne schildert er auch die Gemeinschaft der Gläubigen als den neugeschaffenen Leib Christi, der in gliedlicher Zusammenfügung und gegenseitiger Handreichung der Liebe hinanwachsen soll, bis alle gelangen zu „einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei in der Maaße des vollkommenen Alters Christi [7])."

Was in diesen Aussprüchen als Forderung aufgestellt ist, finden wir lebendig verwirklicht in den uns bekannten Persönlichkeiten der Apostel und in der apostolischen Gemeinde, in welcher in der That ein, aus Buße und Glauben hervorgegangenes, neues, von allem Bisherigen wesentlich verschiedenes Leben sich offenbarte: ein Leben, auf dessen Grund die Menge der Gläubigen in der That ein Herz und eine Seele war [8]). Ein Gleiches stellt sich uns vor Augen, wenn auch nur in nachbildlicher, annähernder Weise, in den bewährtesten christlichen Charaktern und in hervorleuchtenden Momenten der kirchlichen Entwickelung. Auch stimmen darin, daß das aus den Worten des Herrn und seines großen Apostels in der Kürze von uns Zusammengefaßte die Wesensmerkmale des Christen, die Grundbestimmungen des Christlichen von subjectiver Seite bezeichne, die hervorragenden Männer der Christenheit aus allen

1) Ephes. 4, 2. 4.
2) Ebendas. V. 23.
3) Ephes. 2, 5. und 6.
4) Phil. 3, 20.
5) Gal. 2, 20.
6) 2 Cor. 5, 17.
7) Ephes. 4, 13. und 16.
8) Apostelgesch. 2, 38—47. 4, 32—37.

Jahrhunderten, wie verschieden sie sonst sein mögen, zusammen: ein Tertullian und Origenes, ein Chrysostomus und Augustin, ein Anselm von Canterbury und Thomas von Kempen, ein Luther und Calvin, ein Spener und Fenelon.

Unverkennbar aber leuchtet aus dem Gesagten Folgendes hervor. Es handelt sich beim Christwerden und Christsein vor allem um das Absterben eines Alten und das Auferstehen eines Neuen. Dieses Neue wird nicht erzeugt durch die Kraft des Menschen, sondern durch die Kraft Christi und des heiligen Geistes: denn was vom Fleisch geboren wird, ist auch wieder Fleisch; nur was vom Geist geboren wird, das ist Geist[1]. Das Zustandekommen des Neuen wird bezeichnet als Geburt, als Ursprung eines von dem bisherigen wesentlich verschiedenen Menschen, als Entstehen eines neuen Geschöpfes. Darin liegt aber ein Doppeltes. Es liegt darin erstlich, daß hierbei nicht die Rede ist nur von einer Erneuerung dieser oder jener Seite des menschlichen Seins, von einer neuen Erkenntniß, einem neuen Gefühlszustand oder einer neuen Willensrichtung, sondern von dem Neuwerden des gesammten menschlichen Seins, von einer neuen Persönlichkeit und einem neuen Leben. Es liegt darin zweitens, daß dieses Neue als Gesammtleben der Persönlichkeit nicht ein urplötzlich Fertiges und Vollendetes, sondern ein Werdendes ist, daß es, wie alles Leben auf dem Gebiete sowohl der Natur als des Geistes, von einer im Keime gegebenen Grundlage aus sich innerlich entwickelt und nach außen entfaltet, wobei sich von selbst versteht, daß die Entwicklung des neuen Lebens als eines von Gott ausgehenden eine geordnete, an bestimmte Gesetze gebundene sein wird, und daß in deren Verlauf die nährenden und fördernden Kräfte aus der nämlichen Quelle zu schöpfen sind, aus welcher das Leben selbst in seinen Anfängen hervorgegangen ist.

Zugleich ist dieses Leben seiner ursprünglichen Natur nach nicht ein bloß individuelles, sondern ein Leben der Gemeinschaft:

1) Joh. 3, 6.

der Gemeinschaft zunächst mit Christo, dann mit allen denjenigen, welche Er durch seine schöpferische Kraft als Glieder sich angeeignet hat. Wahrhaft und vollständig verwirklichen kann sich das Christenthum nur als Gemeinschaftsleben. Von diesem Gemeinschaftsleben aber gilt dann im Wesentlichen das Nämliche, was vom christlichen Einzelleben. Auch das Gemeinschaftsleben der Christen, wo es rechter Art ist, stellt sich der Welt und allem Außerchristlichen gegenüber als eine durch göttliche Kräfte erzeugte neue Schöpfung dar, welche alle Seiten des menschlichen Daseins in einen andern Zustand versetzen soll und welche, weil es sich hier um eine Umgestaltung von umfassendster Beschaffenheit, um die Überwindung einer ganzen Welt von widerstrebenden Elementen handelt, noch weniger als das christliche Einzelleben mit einem Schlage zu Stande kommen, sondern nur in einem allmähligen Verlauf, als geschichtliche Entwickelung sich realisiren kann, aber doch immer so sich realisiren wird, daß in dem Ganzen dieser Entwickelung eine göttlich vorgezeichnete Ordnung sich geltend macht und alles Wahre darin nur aus der ursprünglichen göttlichen Quelle fließt.

Wenden wir nun diese unleugbaren Sätze auf die uns vorliegende Frage an, so stellt sich die Sache so.

Wie das Wesen des Christenthums, objectiv genommen, nicht erschöpft wird durch den Begriff der Lehre, des sittlichen Gesetzes und der Erlösung, so ist dasselbe auch von subjectiver Seite nicht bloß Annahme einer Doctrin, Unterwerfung unter eine sittliche Ordnung oder Gefühl des Erlöstseins. Alles dieß hat zwar in rechter Weise seine unveräußerliche Stelle in der Verwirklichung des Christenthums; aber diese Dinge, für sich betrachtet, machen nicht schon den Christen, sondern sind nur Bestandtheile des christlichen Lebens oder Mittel zu dessen Erzeugung. Fragen wir dagegen nach dem, was den Christen wirklich macht, so sehen wir uns hingewiesen auf eine Veränderung, welche vom innersten Mittelpuncte aus das ganze Leben des Menschen umfaßt, auf ein

Anderswerden von Grund aus und durch alle Lebensmomente hindurch. Die Stellung des Menschen zu Gott im Gewissen und im Gemüthe, in der Erkenntniß und im Wollen muß sich fundamental verändern. Der Mensch muß aus dem Gegensatz gegen Gott zur Gemeinschaft mit Gott gelangen, aus dem Stande der Entfremdung in den Stand der Kindschaft übertreten, und von dieser veränderten Stellung zu Gott aus muß auch die ganze Lebensgestaltung des Menschen solchermaaßen eine andere werden, daß überhaupt ein ganz neues Sein der Persönlichkeit entsteht.

Unter diesem Gesichtspunct ist das Christenthum in seiner subjectiven Verwirklichung ein thatsächlicher Vorgang, ein zunächst innerlicher, dann aber auch im ganzen Umkreis des Lebens sich darstellender. Es verwirklicht sich in der Weise, daß etwas mit dem Menschen geschieht und zwar mit dem ganzen Menschen. Und gerade dieß entspricht auch ganz seinem objectiven Wesen. Wir haben ja gesehen, daß das Christenthum ursprünglich Geschichte ist, aber eine Geschichte, in welcher die göttliche Heilsgnade sich mittheilt und deren persönliches Lebenscentrum Christus ist, der in vollkommener Einheit mit dem Vater stehende Gottessohn, welcher die Sünderwelt durch Offenbarung, Versöhnung und Erlösung zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott zurückführt. Diese geschichtlich reale Gnadenmittheilung Gottes, die in Christo persönlich gewordene heilige Liebe, bietet sich uns zur Hereinnahme in unser eigenes Leben, zur Aneignung dar und die Aneignung solchen Heiles kann nicht anders geschehen, als durch unbedingt hingebendes Vertrauen, durch den Glauben. Der Glaube wird, weil uns das Heil in persönlicher Gestalt entgegenkommt, wesentlich bestehen in der Aufnahme der Heilspersönlichkeit, der versöhnenden und erlösenden, in unser Inneres. In und mit Christo aber wird zugleich das schöpferische Princip eines neuen Lebens von uns aufgenommen, das Princip eines Lebens, dessen wesentliches Element die Liebe ist, das sich eben darum vollständig nur in einer Gemeinschaft verwirklichen kann,

welche, aus dem Glauben geboren, in der Liebesthätigkeit ihr Element und ihre höchste Befriedigung findet. In allem dem aber: in der Aufnahme Christi und seines Heiles in unser Inneres, in dem Gestaltgewinnen Christi in uns, in dem Neuwerden des Menschen aus seinem Geiste, in dem daraus entspringenden Leben und in der davon untrennbaren Bildung einer Gemeinschaft, ist offenbar die Rede von Dingen, die zwar einmal entschieden anfangen, aber doch nicht mit einem Schlage vollständig vorhanden sind, sondern zugleich allmählig werden, sich entwickeln und entfalten, mit einem Wort, von Dingen, die eine Geschichte haben. Und in diesem Sinne sagen wir: Das Christenthum ist Geschichte, nicht nur ursprünglich, sondern auch im ganzen Verlaufe seiner Verwirklichung; es ist nicht nur Geschichte, sondern es hat auch eine Geschichte, und hat dieselbe nicht nur in der ganzen Menschheit, sondern auch in jedem Einzelnen. Es ist ein Heilsweg, der thatsächlich betreten, eine Erfahrung, die wirklich gemacht, ein Leben, das durch alle Stadien hindurch vollständig gelebt sein will [1]). Es hat dieselbe Art auch, insofern es Gemeinschaft ist: denn es soll als Verhältniß des Gläubigen zu Gott in Christo immer inniger und voller werden, es soll als Vereinigung der Gläubigen unter einander sich immer umfassender entwickeln, immer reicher gliedern, immer höher hinanwachsen bis zur Darstellung des Leibes Christi in seiner ganzen Vollkommenheit, zur Verwirklichung eines den Geist seines Schöpfers vollständig ausprägenden Lebensorganismus.

So erscheinen als Grundelemente des Christenthums von subjectiver Seite Glaube und Liebe. Durch den Glauben eignen wir uns das Heil in Christo innerlich an, durch die Liebe drückt sich das hieraus entspringende neue Leben thatsächlich aus. Das durch den Glauben erzeugte und in der Liebe sich bethätigende Leben ist aber vermöge seines Ursprungs und seiner Natur nicht ein bloß individuelles, sondern nothwendig Ge-

1) Joh. 7, 17.

meinschaftsleben, und die einheitlich geordnete Verwirklichung desselben ist die Kirche. In der Kirche muß jede tiefere Betrachtungsweise ein wesenhaftes Lebensproduct des Christenthums, die nothwendige Form seiner entsprechenden Lebensausprägung finden. Aber zugleich wird sich die Wahrnehmung aufdrängen, daß die Bedeutung des Christenthums sich nicht schlechthin in der Kirche erschöpft, daß das Christenthum auch über die Gränzen der Kirche hinaus eine sociale Macht bildet, welche auf alle Sphären des menschlichen Lebens zu wirken den Beruf hat, und diese allgemeinere Stellung des Christenthums wird gleichfalls in Erwägung zu ziehen sein, wenn von der Verwirklichung desselben in der Menschheit die Rede ist.

Es sind mithin vier Puncte, die wir hier noch ins Auge zu fassen haben: der Glaube und die Liebe, welche als Grundelemente hervortreten, wenn wir das Christenthum vorwiegend nach der Seite des individuellen Heilslebens betrachten; die Kirche und die sociale Bedeutung des Christenthums, die sich als das Wesentliche darstellen, wenn wir das Christenthum vorwiegend unter den Gesichtspunct des Gemeinschaftslebens stellen.

XVI.

Der Glaube und seine Bedeutung im Christenthum.

Das Christenthum kann im eminenten Sinn die Religion des Glaubens genannt werden. Von allen Seiten, zumal wenn wir auf die subjective Verwirklichung des Christenthums blicken, tritt uns der Glaube als dessen Grundelement entgegen. In keiner andern Religion hat der Glaube eine gleiche Bedeutung; keine hat das Wesen desselben in solcher Tiefe, Fülle und Reinheit entwickelt; durch keine ist der Glaube in gleicher Weise eine Kraft geworden, die Welt zu überwinden [1]). Beachten wir in dieser

1) 1 Joh. 5, 4.

Beziehung zunächst nur folgende Hauptpuncte! Christus selbst macht das Verhältniß zu seiner Person als einer geistlich und leiblich heilbringenden vom Glauben abhängig und erkennt ihm die höchsten Lebenskräfte zu [1]). Der Apostel Paulus gründet alles auf den Glauben und weiß insbesondere, wenn es sich um das Höchste handelt, das Gerechtwerden des Menschen vor Gott und der Seelen Seligkeit, von keinem andern Weg, als dem Heilsweg des Glaubens [2]). Nicht minder führt Johannes das wahre Leben auf den Glauben, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei, zurück, und schreibt, um diesen Glauben zu begründen, sein ganzes Evangelium [3]). Vornehmlich weiset auch der Verfasser des Hebräerbriefes dem Glauben eine Stellung der umfassendsten Art an, indem er in ihm die Grundlage findet, aus der zu jeder Zeit alles Große und Weltüberwindende, alles Gottgefällige und die Zwecke Gottes Fördernde hervorgegangen [4]). Namentlich aber bezeichnet er das Eigenthümliche in der Erscheinung Christi damit, daß er Ihn den Anfänger und Vollender des Glaubens nennt [5]), also den, durch welchen der Glaube sein sicheres Fundament und zugleich seine höchste Vollkommenheit erhalten. Im Zusammenhange hiermit werden auch die Christen vorzugsweise die „Gläubigen" genannt und zwar ist dieß offenbar die sowohl ursprünglichste als erschöpfendste Bezeichnung ihres Wesens, während andere Benennungen, wie, „Jünger," „Brüder," oder „Heilige" ihren Grund darin haben, daß sie die Gläubigen sind.

Alles dieß ist nicht zufällig und willkürlich, sondern ergibt sich mit Nothwendigkeit aus der Natur des Christenthums. Dieß wird einleuchtend werden, wenn wir das W e s e n d e s Glau-

1) Matth. 9, 22. 29. 15, 28. 17, 20. Marc. 5, 34. Luc. 17, 6 u. a. St.

2) Röm. 3, 22. 26. 28. 4, 5. Gal. 2, 16. 20. 3, 24. 26. 5, 6. Eph. 2, 8. Phil. 3, 9.

3) Joh. 20, 31.

4) Hebr. 11.

5) Hebr. 12, 2.

bens überhaupt, insbesondere aber die Bedeutung, die er im Christenthum hat, näher erwägen.

Der Glaube im allgemeinsten Sinne, als unmittelbare Gewißheit von Dingen, die nicht sinnlich wahrgenommen werden oder Gegenstand zweifellosen Erkennens sind, ist allerdings allen Religionen gemeinsam. Denn da es sich in jeder Religion um die Beziehung auf eine höhere Ordnung der Dinge, auf ein Göttliches und Heiliges handelt, dieses Höhere aber weder für die Sinne vollständig nachgewiesen, noch durch apodiktische Demonstration bewiesen werden kann, so gibt es, um ein Verhältniß zu demselben zu begründen, kein anderes Medium, als die ursprüngliche, unmittelbare Zuversicht des Gemüthes, welche wir Glauben nennen. In dieser Bedeutung fällt der Begriff des Glaubens zusammen mit dem des religiösen Bewußtseins: er bezeichnet dieses Bewußtsein in seiner Ursprünglichkeit und Vollständigkeit, in der Art und Weise, wie dasselbe zunächst bei allen, in denen überhaupt ein religiöses Leben vorhanden ist, sich vorfindet. Allein wenn auch ein Moment des Glaubens in aller Religion ist, so haben wir doch in der Art und Weise, wie sich der Glaubensbegriff in den einzelnen Religionen realisirt, höchst bedeutende Unterschiede anzuerkennen, und um dieß anschaulich zu machen, müssen wir sowohl den Gegenstand als die subjective Beschaffenheit des Glaubens genauer in Betracht ziehen.

Als Gegenstand des Glaubens haben wir zunächst nicht bloß die göttlichen Dinge im engeren Sinn, sondern überhaupt das dem demonstrativen Erkennen sich entziehende Übersinnliche, das heißt, alles das anzusehen, was, ohne vollständig in die Sinnenwahrnehmung zu fallen, oder sich als allen Zweifel ausschließende Denkwahrheit darzustellen, doch vermöge innerer Lebensnöthigung als Wahres und Wirkliches festgehalten wird. In diesem allgemeinsten Sinne spricht man nicht ohne Grund auch vom Glauben an eine Idee oder einen Menschen: an eine Idee, insofern sie ein Bild des Vollkommenen ist, welches in seiner inne-

wohnenden Wahrheit die Bürgschaft der Verwirklichung trägt, obwohl die handgreifliche Wirklichkeit ihr nicht entspricht; an einen Menschen, insofern wir mit Zuversicht dem inneren unsichtbaren Kern seines Wesens vertrauen, obwohl manche, in die Sichtbarkeit tretenden Lebensäußerungen damit im Widerstreit zu stehen scheinen. Vorzugsweise aber pflegt doch der Begriff des Glaubens angewendet zu werden auf das Übersinnliche, insofern es über Welt und Mensch hinausliegt, auf das eigentlich Göttliche, welches seiner Natur nach das schlechthin Vollkommene, das Heilige ist.

Hierbei haben wir jedoch wohl zu beachten, in welchem Sinne das Göttliche Gegenstand des Glaubens ist und in welchem nicht. Das Göttliche kann und soll für uns auch Gegenstand des Erkennens sein. Namentlich gehören, um nur eines hervorzuheben, die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes dem Erkenntnißgebiete an. Ohne Zweifel haben solche Versuche, des Seins Gottes auf dem Wege des Denkens gewiß zu werden, ihren nicht geringen Werth. Dieser Werth ist jedoch immer nur ein relativer, und der Glaube kann dadurch nicht ersetzt werden. Zunächst haben alle Denkoperationen dieser Art bei denen, die sie anstellen und die ihnen vertrauen, das Bewußtsein Gottes, den Glauben, eigentlich schon zur Voraussetzung: denn wirklich apodiktische, die Möglichkeit alles weiteren Zweifelns aufhebende Beweise sind es ja doch nicht; vielmehr bedürfen sie, wie sie nur dadurch entstehen, daß der Gedanke Gottes schon im Gemüthe lebt, so auch stets der Gemüthszuversicht, um in der That Überzeugungskraft auszuüben. Dann aber ist ja gewiß das Verhältniß zu Gott ein Lebensverhältniß und noch dazu ein solches, an welchem alle Menschen ohne Ausnahme theilnehmen sollen. Ein Lebensverhältniß von solcher Beschaffenheit aber kann nicht bloß durch Begriffe und Schlüsse begründet werden, und am wenigsten kann es geknüpft sein an einen Inbegriff von Gedankenentwickelungen und Schlußreihen, welche durchzuführen jedenfalls nur ein sehr kleiner Bruch-

theil der Menschheit im Stande ist. Es handelt sich aber auch in der Religion überhaupt nicht eigentlich um das, was das Ergebniß solcher Beweise ist, um den Begriff einer letzten Ursache aller Dinge, eines obersten Weltordners, eines absolut vollkommenen Wesens, mit einem Wort, um das, was Gott für sich ist, sondern es handelt sich wesentlich um das, was er für uns ist. Sollen wir zu Gott in ein Lebensverhältniß treten, so muß Er selbst zuvor schon in einem Lebensverhältniß zu uns stehen, er muß sich uns kundgegeben und bezeugt haben, und diese Kundgebungen und Bezeugungen Gottes sind es, welche den eigentlichen Gegenstand des Glaubens bilden. Nicht ein Gott, der schlechthin jenseits der Welt wäre und auf den Menschen gar nicht einwirkte, jenes abstracte Gottwesen, welches der Deismus lehrt, ist wirklich Object des Glaubens, sondern nur ein lebendig sich offenbarender Gott: ein Gott, der die Welt regiert und die Menschheit leitet, der zu ihr redet und Thaten in ihrer Mitte thut [1]), der richtet und straft, hilft und erlöst, der denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist [2]), der den Hoffärtigen widersteht und den Demüthigen Gnade gibt [3]). Wie wir an die Idee nur glauben, sofern sie sich in unserm Innern als Wahrheit bezeugt, an den Menschen nur, sofern er in der Totalität der Lebensbethätigung seinen Charakter bereits dargelegt hat, so gründet auch der Glaube an das Göttliche und Heilige sich wesentlich darauf, daß es, ohne Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung im gewöhnlichen Sinn zu sein, doch für uns wirksam, daß es im höheren Sinne sichtbar und fühlbar wird, daß es erfahren und mit dem Auge des Geistes geschaut werden kann. In diesem Sinne ist aller lebendige, concrete Glaube Offenbarungsglaube. Gott bezeugt sich und in dieser göttlichen Bezeugung liegt, indem sie den Menschen innerlich ergreift, die Erzeugungskraft des Glaubens.

Das Gesagte ist auch von entscheidender Wichtigkeit für die

1) Hebr. 1, 1. 2) Hebr. 11, 6.
3) 1 Petr. 5, 5

Bestimmung des Glaubens nach seiner subjectiven Beschaffenheit. Es folgt daraus die Grundbestimmung seines Wesens, welche darin liegt, daß der Glaube seiner innersten Natur nach vor allem als Vertrauen, als hingebende Zuversicht aufzufassen ist. Denn der göttlichen Offenbarung und Bezeugung gegenüber, die jederzeit, auch wo sie als Gericht und Strafe hervortritt, nur eine heilbringende sein kann, gibt es für das Geschöpf kein anderes wahrhaft entsprechendes Verhalten, als das des unbedingt hingebenden Vertrauens und der zuversichtsvollen Aneignung des göttlich Dargebotenen. Und eben das ist der Glaube: die Empfänglichkeit für das thatsächlich sich kundgebende und verbürgende Göttliche und das vertrauende Ergreifen der in solcher Kundgebung enthaltenen Heilswirkung. So gefaßt ist der Glaube nie ein bloß theoretisches Verhalten, eine untergeordnete Art des Erkennens, ein Fürwahrhalten etwa nur aus subjectiven, wenn auch zureichenden Gründen: denn nicht mit dem Verstande, sondern mit dem Herzen wird geglaubt [1]), und dem sich uns thatsächlich bezeugenden Heilswillen Gottes muß auch von unserer Seite nothwendig ein Willensact, eine ethische Thätigkeit begegnen. Ebensowenig aber ist er etwas bloß Praktisches: denn er beruht zugleich wesentlich darauf, daß die göttliche Kundgebung erkannt und anerkannt wird und schließt Zustände in sich, welche, wie die des Friedens, der Freude, der inneren Selbstbefriedigung, nicht unmittelbar als sittliches Wollen oder Thun betrachtet werden können. Indem aber solchergestalt der Glaube weder ein Erkennen, noch ein Wollen für sich betrachtet ist, doch aber beides nothwendig in sich faßt und als vertrauensvolle Aneignung göttlicher Heilswirksamkeit auch nie ohne Liebe sein kann, ist er eine Sache des Menschen in seiner Ganzheit, eine der göttlichen Heilsthätigkeit entsprechende That der ganzen Persönlichkeit, und insofern wir den centralen Grund der Persönlichkeit Gemüth nen-

1) Röm. 10, 10.

nen, können wir sagen, daß der Ursitz des Glaubens das Gemüth sei.

Das durch diese That Angeeignete kann dann weiterhin auch Gegenstand des Denkens und der dialektischen Entwickelung werden, es enthält unter allen Umständen auch die kräftigsten Motive zur Willensbestimmung und zum Handeln; aber aller Begriffsvermittelung und allem näher bestimmten sittlichen Wollen geht der Glaube als der ursprüngliche Act des Gemüthes voran, durch welchen die göttliche Heilsbezeugung unmittelbar als wahrhaft befriedigend für das Gesammtleben erfahren und in dasselbe aufgenommen wird. So ist der Glaube nicht nur Sache der Persönlichkeit, sondern auch Sache der Erfahrung, er ist etwas, was wirklich erlebt wird, eine Lebensthatsache und Lebensgewißheit, und hat darum eine Selbständigkeit, vermöge deren er nicht nur gegen keine Art des Wissens an innerer Zuversicht zurücksteht, sondern auch von den Operationen des Denkens unabhängig ist. Es entspricht aber auch, wenn wir den Glauben in dieser Bedeutung auffassen, die subjective Grundlage des Christenthums ganz seinem objectiven Bestande: denn wie das Christenthum objectiv als Inbegriff von Heilsthatsachen sich darstellt, deren Centrum die Person Christi ist, so verwirklicht es sich gleicherweise subjectiv als erfahrungsmäßiges Erleben, als Lebensthatsache, deren Mittelpunct die Aneignung der Heilspersönlichkeit Christi bildet.

Gehen wir nun von dem bisher entwickelten Begriff aus, so leuchtet ein, daß der Glaube nach Maaßgabe der Heilskräftigkeit seines Objectes und seiner inneren Lebensfülle verschiedene Stufen haben, die höchste Stufe der Vollkommenheit, seine eigentliche Wahrheit aber da erreichen wird, wo einerseits die Heilsoffenbarung Gottes zur Vollendung gelangt ist und andererseits dem gegenüber die Aneignung des göttlich dargebotenen Heiles am meisten den Charakter hat, welchen wir als den dem Glauben unveräußerlich zukommenden bezeichnet haben: den Charakter der unbedingt vertrauenden persönlichen Hingabe, der das ganze Da-

sein umfassenden Thatsächlichkeit, der erfahrungsmäßigen Lebensgewißheit. Dieß ist im Christenthum der Fall. Hier haben wir den Inbegriff der vollendenden göttlichen Heilsthatsachen und in der Person Christi Centrum und Gipfelpunct der Bezeugungen Gottes. Hier tritt uns auch von subjectiver Seite das Glaubensprincip in seiner höchsten Lebenskraft und Reinheit entgegen. Das Erstere war Gegenstand der Betrachtung im vorangegangenen Theile dieser Schrift. Das Zweite ist noch in der Kürze anschaulich zu machen durch eine von diesem Gesichtspunct aus angestellte Vergleichung des Christenthums mit dem Heidenthum und Judenthum, sowie mit den modernen Richtungen, welche wieder ins Heidnische oder Jüdische zurücklenken.

Ohne Glauben sind allerdings, schon darum weil sie Religion sind, auch Heidenthum und Judenthum nicht. Aber das Glaubensleben erscheint in ihnen nicht in selbständiger Reinheit und Fülle; es ist mit Anderem gemischt und wird von diesem Anderen überwogen. Im Heidenthum ist es das Wissen, von dem der Glaube dominirt wird; im Judenthum das Wollen und Handeln. Und wenn dieß schon im wirklichen, geschichtlichen Heidenthum und Judenthum der Fall ist, so noch mehr in dem künstlich erneuerten Ethnicismus und Judaismus, in welchen ein Theil der neueren christlichen Welt zurückgefallen ist.

Das Heidenthum ist eine Verehrung und ein in den mannichfaltigsten Formen sich vollziehender Dienst, nicht eines wahrhaft Übernatürlichen und Übermenschlichen, sondern derjenigen Mächte, welche sich im Bereiche der Natur und des Menschenlebens als die herrschenden erweisen; es ist Cultus der als göttlich aufgefaßten Natur- und Menschenkräfte, Religion der Natur und des natürlichen Menschen. Die Grundlage der einzelnen heidnischen Culte bildet ein verschieden gestalteter Complex von Mythen und Symbolen. Wenn wir aber wieder den eigentlichen Kern dieser Mythen und Symbole zu ergründen suchen, so tritt uns letztlich eine in eigenthümlicher Weise durchgeführte Anschauung

von der Natur und dem Menschenleben entgegen, ein Inbegriff von Gedanken über die das Weltdasein in seiner unmittelbaren Wirklichkeit beherrschenden Potenzen. Allerdings erscheinen diese Gedanken nicht in begriffsmäßiger, sondern in einer, durch die dichtende Phantasie erzeugten, bildlichen und geschichtartigen Form; aber der Grundgehalt alles Bildlichen und Geschichtsförmigen ist doch immer eine Lehre, eine Philosophie der Weltkräfte, als deren innerster Gedanke trotz der polytheistischen Außenseite sich der Pantheismus, die vollkommene Identität des Göttlichen und Natürlichen zu erkennen gibt. In diesem Sinn hat das Heidenthum ein wesentlich speculatives Fundament; es muß in ihm das intellectuelle Interesse, obwohl es durch das Medium der Phantasie sich bethätigt, als das vorherrschende angesehen werden, und darum kann das, was wir im höheren Verstande Glauben nennen, die auf der Offenbarung des lebendigen Schöpfergottes beruhende Erfassung des Göttlichen in der ungetheilten Ganzheit des Lebens, in seinem Bereich nicht zur Verwirklichung kommen. Eben deßhalb ist aber auch da, wo das Christliche mit dem Heidnischen vermischt oder wo im bestimmten Gegensatz gegen das Christenthum eine durch die pantheistische Grundanschauung mit dem Heidenthum zusammenfallende Speculation durchgeführt wird, die reine und volle Ausprägung des Glaubensprincips an und für sich unmöglich, ja es stellt sich im letztern Falle selbst eine entschiedene Feindseligkeit gegen dasselbe ein. Jenes zeigt sich in der Mischreligion des Gnosticismus; dieses in der Speculation, die sich vorzugsweise die moderne nennt. Der von heidnischen Gedanken durchwirkte Gnosticismus macht das Christenthum wesentlich zu einer Lehre von den göttlichen Potenzen, er alterirt von Grund aus seinen ethisch religiösen Charakter und verwandelt es in ein phantastisch ausgestaltetes System der Religionsphilosophie, für welches der Glaube nur die Bedeutung einer untergeordneten Stufe beschränkter Erkenntniß hat. Die moderne Speculation aber, die durch ihren Pantheismus wieder wesentlich ins Heidenthum zurück-

lenkt, tritt dem bereits welthistorisch ausgeprägten Glaubensprincip gegenüber mit aller Entschiedenheit für das Princip des absoluten Wissens ein, behandelt die Religion völlig intellectualistisch, Gott selbst nur als Gedankenproceß, das Verhältniß zu ihm ganz als Sache des Denkens und Begreifens, und verlangt, natürlich unter alleiniger Anerkennung des Wissens, jene Scheidung desselben vom Glauben, welche sich in dem bekannten Satze ausdrückt: „Also lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen seine Straße ziehen; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsre Philosophie."

Während so im Ethnicismus, dem ursprünglichen und dem repristinirten, Pantheismus und Intellectualismus der gesunden Entwickelung des Glaubensprincips hemmend entgegenstehen, ist es, wiewohl unter wesentlich verschiedenen Bedingungen, im Judenthum und in den das Christenthum als Sittengesetz behandelnden Systemen die vorwiegende Richtung auf das sittliche Wollen und Handeln, vermöge deren der Glaube nicht vollständig zu der Stellung gelangt, welche ihm im religiösen Leben gebührt. Das Judenthum ist objectiv vorzugsweise ein göttlich vorgezeichneter Weg des richtigen Verhaltens; subjectiv ein Wandel, ein Gehorsam gegen die göttlichen Gebote. Dieser Gehorsam stützt sich freilich auf den Glauben an die göttliche Gesetzgebung, und überhaupt kann das Verhältniß zu einem schlechthin übernatürlichen Gott nur auf dem Glauben beruhen. So bereitet das Judenthum allerdings das Glaubensprincip vor, und hat in Abraham ein prophetisches Vorbild der Gläubigen aufzuweisen [1]. Aber seine eigentliche Seele, sein alles beherrschender Mittelpunct ist doch noch nicht der Glaube, sondern das Verhalten zu Gott in Erfüllung seines Willensgesetzes. Es hat den Glauben nicht als Centrum, sondern als Voraussetzung, und leitet nicht aus ihm, sondern aus den Werken die rechte Stellung des Menschen zu Gott ab. Denselben Standpunct, nur unter Umsetzung des positiven

1) Röm. 4, 12. 16. 18. Gal. 3, 7.

Gesetzes in das allgemeine Vernunftgesetz, nimmt im Bereiche der Welt, die den Glauben schon hat, diejenige philosophische Theorie ein, welche die Religion wesentlich zu einer Erfüllung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gebote macht und überhaupt die Annahme einer höheren Weltordnung und eines Weltordners nur die Folge von sittlichen Bedürfnissen sein läßt. Diese Theorie verhält sich zwar nicht, wie die moderne Speculation, entschieden vernichtend gegen die Religion, aber sie setzt sie doch herab zu einem bloßen Accidens der Sittlichkeit, und hebt dadurch die Selbständigkeit des religiösen Lebens auf, welche ihm gerade da zukommt, wo es sich auf das in seiner Ursprünglichkeit, Reinheit und inneren Kraftfülle entwickelte Glaubensprincip stützt.

Diese auf dem vollkommen entwickelten Glauben beruhende Selbständigkeit des religiösen Lebens, die Religion als in sich gegründete Lebensthatsache, finden wir nur im Christenthum. Erst Christus ist, nachdem die Heidenwelt den Glauben kaum geahndet, der alte Bund ihn zwar vorbereitet, aber nicht als Centrum des wahren Lebens aufgestellt und zu seiner Vollkommenheit geführt hatte, der Vollender des Glaubens für die ganze Menschheit geworden; erst im Christenthum ist dem Glauben die alles beherrschende Stellung gegeben, vermöge deren das göttliche Heil selbst auf die Basis des Glaubens sich gründet, und als der allein entsprechende Weg zur Aneignung dieses Heils der Glaube sich darstellt.

Christus selbst gibt sich und alles, was Er der Menschheit sein und bringen will, als Object des Glaubens, der vertrauensvollen, sittlichen Aneignung, die sich als Aufnahme eines wahrhaft heilskräftigen Gegenstandes am eigenen inneren Leben und dessen voller Befriedigung bewähren soll. Der Sinn seiner ganzen Erscheinung war: in der thatsächlichen Darstellung der heiligen Liebe, der Gnade Gottes den Menschen die wahrhaft frei machende, erlösende, heiligende Wahrheit mitzutheilen. Um dieses Ziel zu erreichen, stellte er nicht etwa Beweise für das Dasein

Gottes oder Deductionen von dessen Wesen und Eigenschaften auf; er verwies auch nicht auf die Befolgung eines Gesetzes, durch welches die göttliche Liebe erst zu gewinnen wäre; sondern er sprach und handelte unmittelbar aus der Fülle des reinsten Gottesbewußtseins heraus, und indem er auf das unaustilgbare Verlangen nach dem Göttlichen in der Menschenbrust, auf den Zug des Vaters zum Sohne rechnete [1]), verwirklichte er die heilige, gnadenreiche Liebe Gottes in seinem eigenen Leben in so unverkennbaren Zügen und schilderte sie zugleich in so anschaulichen, herztreffenden Bildern, daß jeder Empfängliche davon ergriffen werden mußte. So stand er selbst vollständig im Glauben und bot das Göttliche, indem er es lebte, das Heil, indem er es verwirklichte, zur unmittelbaren, thatsächlichen Lebensaneignung dar, was nichts anderes sagen will als: Er stellte alles auf den Glauben.

Auf dieselbe Weise verfahren auch seine Apostel. Sie bringen die frohe Kunde von dem in Christo erschienenen Heil; sie malen Christum den Gekreuzigten und Auferstandenen vor Augen [2]); sie rufen zur Buße und zur Versöhnung [3]). Aber sie überlassen es dann dem von ihnen Verkündeten und im eigenen Leben Bewährten, daß es unter dem schöpferischen Einflusse des verheißenen Geistes seine Wirkungen in den Gemüthern hervorbringe und sich als Kraft Gottes zur Seligkeit bewähre. Überall waren es Lebensthatsachen, die vorgehalten wurden, um auf das Leben zu wirken, und zwar Thatsachen, welche, weil sie ein nicht handgreiflich wahrnehmbares oder schlechthin wißbares, wohl aber am inneren Leben zu erprobendes göttliches Heil in sich schlossen, ihrer Natur nach nur Gegenstand des Glaubens sein konnten.

Ebenso ist es klar, wie nur vermittelst des Glaubens das im Christenthum sich Darbietende aufgenommen werden kann. Wäre das Christenthum wesentlich Inbegriff von Lehrsätzen, so wäre sein Organ der denkende Verstand; wäre es sittliches Gesetz,

1) Joh. 6, 44.
2) Gal. 1, 6. 3, 1.
3) 2 Cor. 5, 20.

so vollzöge sich seine Aneignung durch den gehorchenden Willen. Es ist aber vor allen Dingen Versöhnung und Erlösung. Dieß setzt etwas Höheres voraus: das vertrauensvolle sich Hingeben an die erlösende Macht, das sich Öffnen des Herzens, des ganzen inneren Lebens für die Eindrücke, die wir als frei machende und heilbringende erfahren sollen. Aber das Christenthum will ja noch mehr, als bloß von einem Drucke entbinden und eine Scheidewand aufheben; es hat den ganz positiven Zweck, neue Creaturen, neue höhere Persönlichkeiten zu bilden. Wahrhaft Persönlichkeit bildend ist aber nur das Persönliche; und Persönlichkeiten, wie sie das Christenthum will: geboren in ein neues Leben der vollen Gottesgemeinschaft und Heiligung, können nur entstehen unter der vollkräftigen Einwirkung einer Person, welche das, was in andern hervorgerufen werden soll, selbst in vollkommenem Maaße besitzt. Hierbei aber hängt wieder alles davon ab, daß die Andern zu dieser Person in das entsprechende Verhältniß treten, und offenbar kann das Verhältniß, welches die Lebensmittheilung einer heiligen Persönlichkeit an sündhafte Menschen bedingt, nur darauf beruhen, daß sich das Gemüth den Eindrücken dieser Persönlichkeit willig öffnet, zu ihr volles Vertrauen faßt und in reiner Hingabe das, was ihr eigen ist, sich selbst zu eigen macht. Hierzu gehört freilich Anerkennung dieser Persönlichkeit, also auch ein Erkennen, Willigkeit für ihren Einfluß, also auch ein sittliches Verhalten; aber das, was in letzter Instanz das belebende Verhältniß begründet, ist nicht diese Anerkennung oder Willigkeit für sich, sondern es ist die aus innerer Lebensnöthigung entspringende persönliche, das ganze Leben umfassende Hingabe, und das eben ist es, was wir Glauben nennen. Ist es also richtig, daß des Christenthums schöpferischen Kern die Persönlichkeit Christi ausmacht, und zwar diese Persönlichkeit in der vollkommenen Einheit Gottes und des Menschen, worin die Kraft der Versöhnung und Erlösung nicht nur, sondern auch der heiligenden Lebensschöpfung für alle liegt: so kann es zu jeder Zeit und heute so gut

wie vor achtzehnhundert Jahren einen andern Weg zum Christenthum nicht geben, als den, daß wir mit dieser Persönlichkeit und in ihr mit Gott durch unbedingt vertrauensvolle Hingabe in lebendige Gemeinschaft treten; und eine andre Art der vollen Theilnahme am Christenthum ist nie denkbar, als die, daß wir in dieser Gemeinschaft beharren, erstarken und wachsen, daß Christus mehr und mehr in uns und unserm ganzen Leben eine Gestalt gewinnt, daß unter dem Einflusse seiner Persönlichkeit eine nach seinem Bilde geschaffene neue Persönlichkeit sich erzeugt. Dieß ist die geistige Verklärung Christi, die durch die ganze Geschichte hindurchgeht, seine Verklärung in den Einzelnen und in der von ihm ergriffenen Menschheit. Insofern dieselbe aber ursprünglich und immer nur bewirkt wird durch den Glauben, erscheint der Glaube als das wesentliche Organ des Christenthums, und das Christenthum stellt sich auch von subjectiver Seite als die Religion des Glaubens dar.

Wenn in solcher Weise im Christenthum sowohl von objectiver als von subjectiver Seite alles auf dem Glauben beruht, und dasselbe eben darum vor allen andern Religionen als Religion des Glaubens sich kennzeichnet, so wird auch nur diejenige Auffassung und Ausprägung des Christenthums seinem Wesen ganz entsprechen, welche dieß zur vollständigen Anerkennung bringt. Das ist die durch die Reformation ins Leben getretene, die der evangelischen Kirche. Hier wird nicht nur nach dem leuchtenden Vorbild des Apostel Paulus der Glaube als der alleinige Heilsweg aufs entschiedenste hervorgehoben, sondern es wird auch, wie in keiner andern Kirche, die Natur des Glaubens in ihrer ganzen Wahrheit und Tiefe erkannt. Es wird namentlich vollkommen richtig geltend gemacht: daß der eigentliche Lebenspunct des Glaubens das Vertrauen, die Zuversicht, die Hingabe ist, daß er zu allererst die Bestimmung hat, das Organ zur Aneignung Christi und seiner Heilsgüter zu sein, daß in ihm das Entscheidende für die ganze Stellung des Menschen zu Gott liegt,

und daß von diesem Mittelpunct aus alles im Leben des Menschen dergestalt bestimmt wird, daß mit Recht gesagt werden kann: wie der Mensch glaubt, so ist er; nach seinem Glauben entscheidet und gestaltet sich sein ganzes Dasein.

Fassen wir den Glauben in diesem Sinn, so ist er auch, weit entfernt, etwas in sich Abgeschlossenes, Isolirtes, eine fertige, für sich bestehende Thatsache des Geistes zu sein, vielmehr die Wurzel und der Mittelpunct eines organisch sich entwickelnden Lebens. Wie das Herz, in den Mittelpunct des physischen Lebens gestellt, einerseits dieses Leben zur Voraussetzung hat, andererseits es fort und fort erzeugt: so ist auch der Glaube ein Lebenscentrum von Kräften, die er auf der einen Seite empfängt, auf der andern Seite zu schöpferischer Hervorbringung mittheilt. Empfangend verhält sich der Glaube, indem er Christum und die in ihm gebotenen Heilskräfte aneignet; hervorbringend, indem er von dieser Aneignung aus ein neues Leben schafft. In beiden Beziehungen stellt sich uns der Glaube als ein Organisches, als ein Lebensganzes dar.

Zunächst schon in Beziehung auf seinen Gegenstand und dessen Aneignung. Der Gegenstand des christlichen Glaubens ist Gott und seine erlösende Offenbarung in Christo. Hiermit tritt uns ein Inbegriff von Heilsthatsachen und Heilswahrheiten entgegen nicht nur von unendlicher Fülle, sondern auch, indem die Person Christi das alles zusammenfassende Lebenscentrum bildet, von so wohlgegliederter und geschlossener Einheit, daß kein Bestandtheil ohne den andern in seinem wahren Wesen vorhanden sein kann. Eine Lebenstotalität solcher Art kann nicht aufgefaßt und ergriffen werden durch irgendwelche einzelne und gesonderte geistige Thätigkeit, sondern nur durch eine ursprüngliche und stets sich fortsetzende That des Geistes in der Totalität seines Lebens. Hier gilt es: das Ganze für das Ganze, ein Volles und Ungetheiltes für das Volle und Ungetheilte. Die Hingabe Christi für uns war eine unbedingte; so muß auch unsre Hingabe an ihn eine

unbedingte sein. Er schließt in persönlicher Einheit die ganze Fülle göttlichen Lebens in sich; so muß auch, indem er in unser Inneres eingeht und in demselben ein schöpferischer Lebensmittelpunct wird, der Zustand, welcher sich von diesem Mittelpunct aus gestaltet, ein in sich geschlossener, einheitlicher und wohlgeordneter sein.

Hiernach ist dann der Glaube auch ein Organisches, inwiefern er als lebendiger Grundbestandtheil inmitten eines umfassenderen Ganzen steht, inwiefern er nothwendige Voraussetzungen und gleich nothwendige Folgen hat. Das Ziel des Glaubens ist, daß der Mensch, indem er Christum in sich aufnimmt, eine neue, gottgefällige Persönlichkeit, ein Kind Gottes wird. Die Schöpfung einer neuen Persönlichkeit in dem, sein äußeres Dasein ununterbrochen fortsetzenden Menschen schließt, wie wir schon oben anschaulich gemacht, nicht nur die Entstehung eines bisher noch nicht vorhandenen, sondern auch das Absterben eines alten Lebens in sich. Dieses Absterben des alten, seiner Sünde und Schuld sich bewußten Lebens geschieht durch die Buße. Sie ist die Voraussetzung des Glaubens [1]), weil nur in dem Maaße, in welchem wir unsere Sünde empfinden und unsre Schuld selbst richten oder vielmehr dem göttlichen Gerichte über dieselbe uns demüthig unterwerfen, ein Verlangen nach dem erlösenden Heil da sein kann. Das Entstehen des neuen Lebens dagegen ist die Folge, die schöpferische Wirkung des Glaubens [2]), weil diese erfolgt vermöge des neuen Lebensprincips, das wir in Christo durch den Glauben uns angeeignet haben.

Die wesentliche Bethätigung dieses neuen Lebens ist die Liebe. Sie ist, insofern wir auf die Verwirklichung des Christenthums im Einzelnen sehen, nächst dem Glauben das zweite Grundelement desselben. Auf sie haben wir daher in gleicher Weise unser Augenmerk zu richten.

1) Marc. 1, 15. 6, 12. Apostelgesch. 2, 38. 3, 19.
2) Joh. 6, 40. Gal. 5, 6.

XVII.

Die Liebe und ihr Verhältniß zum Glauben.

„Ein Christenmensch lebet nicht in ihm selber, sondern in Christo und seinem Nächsten: in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe.“ So fasset Luther ganz in apostolischem Geiste das Wesen des Christenthums von subjectiver Seite zusammen, indem er die untrennbare Zusammengehörigkeit von Glauben und Liebe, zugleich aber auch, weil der Christenmensch zuerst in Christo lebt und dann im Nächsten, die höhere Ursprünglichkeit des Glaubens andeutet.

Von diesem Standpuncte, dem wahrhaft evangelischen, ist die neuere Zeit in manchen Schichten der Gesellschaft, zumal solchen, in denen das herrscht, was man neuerlich sehr bezeichnend Durchschnittsbildung genannt hat, so weit abgekommen, daß sie ihn theils nicht mehr kennt, theils offen bekämpft. Man will an die Stelle des Glaubens, von dem nicht zu zweifeln ist, daß wir ihn nach der Schrift und der Natur der Sache als Grundprincip des Christenthums zu betrachten haben, ein anderes Princip setzen: die Liebe. Und zwar entweder so, daß man beide trennt und eine Liebe haben will hinter dem Rücken des Glaubens, auf Kosten der Kraft und Bestimmtheit desselben; oder so, daß man beide geradezu als Gegensätze betrachtet, die sich ausschließen, wie denn ein neuester Gegner des Christenthums, der dem Glauben nicht Übles genug nachzusagen weiß, selbst bis zu der Behauptung fortschreitet, „der Glaube sei seiner Natur nach lieblos, die Liebe aber an sich ungläubig.“

Solche Meinungen, die weit verbreitet sind und, wenn auch meist in ermäßigterem Ausdruck, sogar neueren Versuchen von Kirchenbildung zum Grunde liegen, nöthigen uns, diesen Punct

näher ins Auge zu fassen und das Verhältniß von Glauben und Liebe eingehender zu erörtern.

Es ist kein Zweifel, daß das Wesen des Christenthums nach seiner subjectiven Seite richtiger bezeichnet wird, wenn man von dem eben Ausgesprochenen das gerade Gegentheil behauptet. Glaube und Liebe sind so untrennbar, daß es weder wahre Liebe ohne Glauben, noch wahren Glauben ohne Liebe geben kann. Eine glaubenslose Liebe ist keine volle Liebe, ein liebloser Glaube kein wirklicher Glaube. In ihrem Beginn wie in ihrer Vollendung, soweit die letztere dem irdischen Dasein angehört, sind beide mit einander gesetzt und bedingen sich gegenseitig in ihrer Entwickelung. Das Verhältniß beider zu einander aber ist dieses, daß dem Glauben, weil er das innerste, ursprünglichste Verhältniß zum Göttlichen bezeichnet und am meisten über die ganze Lebensstellung des Menschen entscheidet, der eigentlich grundlegende Charakter zukommt, der Liebe dagegen der Charakter der Lebensentfaltung auf diesem Grunde; der Glaube also das Innere der Liebe, die Liebe das Äußere des Glaubens, der Glaube Wurzel, die Liebe Blüte und Frucht ist. Es genügt indeß nicht, diese Behauptung bloß auszusprechen, wir haben sie auch zu erweisen, und damit darzuthun, daß wir darin das Wesen des Christenthums, wie es ist und in uns leben soll, richtig auffassen.

Um das Wesen der Liebe zu bestimmen, können wir sie zunächst als das Gegentheil bezeichnen von dem, was Luther in der angeführten Stelle mit dem Worte „in sich selber leben" ausdrückt. Die der Liebe entgegenstehende Gesinnung ist diejenige, vermöge deren das Ich sich nur auf sich selbst bezieht, sich in sich selbst abschließt, sich und das Seine sucht, Andere aber zum Mittel macht, um das Seine zu erreichen; es ist mit einem Worte die Selbstsucht, der Egoismus. Dem gegenüber ist die Liebe das Herausgehen aus sich und das Eingehen in Andere, also Theilnahme; das sich Andern Darbieten, um sie zu ergänzen oder ihr Wohl zu steigern, also Mittheilung; mit einem Wort das Leben

in Anderen, das hingebende sich selbst Verlieren, Vergessen, Verleugnen, um etwas für andre zu sein [1]).

Da die Liebe in höherem Sinne ihre Stelle nur hat im Kreise von Persönlichkeiten, die zu sittlichem Leben und sittlicher Gemeinschaft bestimmt sind, so ist ihr eigentlicher und höchster Gegenstand die Persönlichkeit. Demgemäß ist das Beste, was sie darzubieten vermag, die eigene Persönlichkeit; der letzte Zweck, den sie erstreben kann, das sittliche und ewige Heil der Persönlichkeit, auf die sie sich bezieht; das höchste Ziel, das sie zu erreichen im Stande ist, diejenige innigste Gemeinschaft der Persönlichkeiten, welche deren sittliches Leben, ohne es in seiner Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit zu gefährden oder aufzuheben, aufs erfolgreichste fördert. Zwar umfaßt die Liebe auch die Naturseite und das äußere Wohl der Persönlichkeit, die ihr Gegenstand ist; aber ihr wahrer Zielpunct ist deren Inneres und Ewiges. Die Liebe bietet auch äußere Mittel der Hülfe, Förderung und Ergänzung dar; aber das, was sie zur Liebe macht, ist nicht dieses Darbieten des Äußeren, sondern die darin sich bethätigende Darreichung des Herzens und des innersten Lebens, die Selbsthingabe [2]). Die Liebe stiftet auch äußere Gemeinschaft, aber ihr Höchstes liegt darin, daß sie das Band der Vollkommenheit ist [3]) in der Gemeinschaft der Seelen. So ist die Liebe diejenige in innigster Theilnahme und vollester Mittheilung sich bewährende Selbsthingabe, welche eine das ganze Leben umfassende, vornehmlich aber auf dessen höchstes Ziel gerichtete, freie Gemeinschaft und Einigung sittlicher Persönlichkeiten herstellt, und damit als die geistige Macht sich erweist, durch welche allein das erzielt werden kann, was wir das Reich Gottes in der Menschheit nennen.

Fassen wir die Liebe in diesem Sinne, so werden wir freilich keinen Augenblick anstehen einzuräumen, daß sie ein Grundelement des Christenthums ist und unveräußerlich zu den

1) 1 Cor. 13, 5. 2) 1 Cor. 13, 3 ff.
3) Col. 3, 14.

Wesensbestimmungen desselben gehört. Es ist dieß so sehr der Fall, daß man das Christenthum ebenso in eminenter Weise die Religion der Liebe nennen kann, wie wir es die Religion des Glaubens genannt haben. Nicht nur, daß von Christo selbst das ganze Gesetz und Prophetenthum zusammengefaßt wird in dem Gebote der Liebe [1]), daß Paulus dieselbe als das Band der Vollkommenheit bezeichnet [2]), daß Johannes in ihr das eine große Merkmal der Gotteskindschaft findet [3]), daß überhaupt das Gottesreich des Christenthums nur zu denken ist als Reich der Liebe; sondern es kommt hier auch noch etwas Besonderes, ein völlig eigenthümlicher Grundzug hinzu. Im Christenthum geht alles davon aus, daß Gott die Liebe ist, die unendliche, aber zugleich wesentlich heilige Liebe. Einem sündigen Geschlechte gegenüber kann sich aber die heilige Liebe nur bewähren als erbarmende Liebe, als Gnade und Herablassung, als ein sich Mittheilen und Hingeben Gottes an das von ihm Abgewendete, als theilnehmendes Eingehen nicht bloß auf das Niedrigere, sondern auch auf das Unreine und Verworfene, um es zu heiligen und wieder zu erheben. Es ist die erbarmende Liebe des Vaters, die von Ewigkeit die Erlösung der Menschheit beschließt, und die herablassende, sich selbst opfernde, dienende, und in der dienenden Selbsthingabe auch das Geringste, das Sündhafteste nicht verschmähende Liebe des Sohnes, welche in der Zeit die Erlösung vollzieht. Und eben dieser Grundzug ist es, der dem Christenthum von seinem Ursprung her das eigenthümlichste Gepräge gibt. Nicht bloß die Liebe überhaupt ist es, die das Christenthum verkündigt und, wo es lebendig ist, auch wirklich bethätigt, sondern es ist immer zugleich die dem Niedrigen sich zuwendende, dem Geringeren dienende, das Verlorene suchende, dem leiblich und geistlich Elenden helfende, den Sünder zur Buße und zum Glauben rufende, mit

1) Matth. 22, 40. 2) Col. 3, 14.
3) 1 Joh. 5, 2. 4, 22.

einem Worte die erbarmende Liebe, welche die Seele des Christenthums bildet.

Darin aber gerade steht das Christenthum einzig da. Die erbarmende Liebe ist keine antike Tugend: die hellenische Welt in der ganzen Fülle ihrer Bildung weiß nichts von dieser demuthvoll dienenden Selbsthingabe, und dem römischen Stolze würde sie geradezu widerstrebt haben. Kein Weiser und Großer des Alterthums setzt die wahre Hoheit in die freie Herablassung und Selbsterniedrigung, und zu keines einzigen Bilde würde es passen, daß er seinen Jüngern oder Untergebenen die Füße sollte gewaschen haben. Das Judenthum stand solcher Liebe schon näher. Aber wie nothwendig es war, auch auf diesem Puncte die jüdische Selbstsucht und den Particularismus zu durchbrechen, zeigt außer anderm, was der Herr gesprochen, besonders schlagend die Parabel vom barmherzigen Samariter. Erst das Christenthum — den Meister an der Spitze, der mit Zöllnern und Sündern verkehrt, der umherzieht, dem verlassenen Volke zu helfen, der durch eigenes Vorbild nicht nur das Leiden, sondern auch das Mitleiden heiligt — hat das Thun der erbarmenden, hülfreichen Liebe geweiht als einen Dienst, der auch des Freien und Höchstgestellten würdig ist; erst das Christenthum hat auch in der Übung solchen Dienstes alle Schranken der Volks- und Religionsgenossenschaft durchbrochen und ihn zu einem wahrhaft menschlichen gemacht. Diesen Grundzug des Christenthums hat auch unser großer Dichter sehr fein herausgefühlt, indem er bei seiner Eintheilung der Religionen je nach ihrer Beziehung auf das, was über uns, was in uns und was unter uns ist, dem Christenthum die dritte Stelle anweist und dasselbe, weil es in Niedrigkeit und Armuth, in Schmach und Elend, in Leiden und Tod etwas Göttliches, ja in der Sünde selbst ein Förderungsmittel des Heiligen erkennt, als ein Letztes betrachtet, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte.

So ist die Liebe freilich das Königssiegel des Christenthums,

sein ewiges Fundament und seine reinste Wirkung. „Erbarmen will ich und nicht Opfer“ [1]) — bleibt eines der Grundworte, welche der Stifter des Christenthums gesprochen hat. Aber im Gesagten liegt auch schon, daß es eine Liebe im christlichen Sinne nicht geben kann ohne Glauben. Alle wahre Liebe nämlich ruht einerseits auf Vertrauen und Glauben, und fasset sich andrerseits zusammen in einer höchsten, alles bedingenden Liebe, in der sie ihren letzten Grund und Anker hat. Und wenn schon überhaupt in aller Liebe ein Bestandtheil des Glaubens ist, so gelangen wir vor allem zu jener höchsten, vollkommenen Liebe, die aller Liebe ewiger Grund ist, nur durch Vermittelung des Glaubens. Dieß verhält sich ganz natürlich so.

Derselbe Apostel, der gesagt hat: „Gott ist die Liebe“ [2]) — spricht auch das tiefbedeutsame Wort aus: „darinnen stehet die Liebe: nicht daß wir Gott zuerst geliebet haben, sondern, daß er uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden [3]).“ Dieses Wort ist hier für uns maaßgebend und aus der innerlich erkannten Wahrheit desselben ergibt sich, wie die Liebe, weit entfernt an die Stelle des Glaubens treten zu können, vielmehr selbst nur aus dem lebendigen Glauben entspringt, und zwar die ächte Menschenliebe nicht minder, als die volle Gottesliebe. Wenn es nämlich zunächst schon unzweifelhaft ist, daß, wie Feuer aus Feuer sich entzündet, so alle Liebe aus der Liebe sich erzeugt: so weiset uns jede Liebe schon im Kreise des creatürlichen Lebens auf eine vorangehende Liebe hin, durch die sie hervorgerufen worden; alle Liebe der geschaffenen Wesen unter sich aber auf eine unerschaffene Urliebe, welche der letzte unerschöpfliche Quell der Liebe ist, welche als die höchste schöpferische, belebende und erhaltende Kraft die natürliche und sittliche Ordnung der Dinge hält und trägt. Eben dieser voran=

1) Matth. 9, 13. 2) 1 Joh. 4, 16.
3) 1 Joh. 4, 10. 19.

gehenden Liebe aber, welche die unsrige erzeugt, können wir nur gewiß und theilhaftig werden durch den Glauben.

Die Liebe ist das Freieste, was es gibt. Sie kann nicht geboten, sie kann nicht willkürlich gemacht werden, sie entsteht auf durchaus selbständige Weise vermöge des Gesammteindruckes, den ihr Gegenstand in unserem Inneren hervorbringt. Sehen wir hierbei zunächst auf die menschliche Persönlichkeit, so macht diese auf uns den Eindruck, welcher Liebe hervorruft, alsdann, wenn sie uns gewährt, was unser eigenes Dasein und Leben ergänzt, fördert und erhöht. Hierdurch entsteht jedoch nur ein Anfang der Liebe, der noch vielfach mit Selbstsucht versetzt sein kann. Eine Liebe, die des Namens werth ist, erwächst nicht aus dem, was der Andre uns leistet und thut, sondern aus dem, was er uns ist, nicht aus seinen Handlungen und Eigenschaften, sondern aus seiner Persönlichkeit und Gesinnung. Hierzu muß die Persönlichkeit sich erschließen und mittheilen, sie muß sich selbst hingeben; und da eben in dieser freien Selbsthingabe die Liebe besteht, so ist es die Liebe, welche Liebe hervorruft. Aber gerade diese Liebe ist es auch, die nicht gesehen und bewiesen werden kann. Die Handlungen und Äußerungen, die aus ihr hervorgehen, legen sich augenscheinlich dar; aber die Liebe, welche dahinter steht und diesen Handlungen und Äußerungen erst Bedeutung und Werth gibt, die Gesinnung, welche sie beseelt, kann nicht zwingend dargethan, sondern nur in sittlichem Vertrauen erfaßt, also geglaubt werden.

So ist der Glaube schon da unabweisbare Bedingung menschlicher Liebe, wo deren Gegenstand ein unser Leben erhöhender, in Liebe sich mittheilender, ein wirklich liebenswürdiger ist; und auch die so entstandene Liebe, wenn sie ächt und dauernd sein soll, wird ihre wahre Weihe nur in der gemeinsamen göttlichen Liebe finden. Aber das Christenthum und die aus ihm erwachsene Sittlichkeit will, daß wir nicht allein das uns Ergänzende und Fördernde, das als liebenswürdig sich Darstellende lieben sol-

len, sondern auch das Entgegengesetzte. Und zwar sollen wir nicht bloß die lieben, deren Persönlichkeit, auch wenn sie sich erschlösse, uns doch nur sehr Dürftiges darbieten könnte, sondern auch die, deren Persönlichkeit uns zurückstoßen muß: die Zöllner und Sünder, die sittlich Versunkenen und die persönlichen Feinde. Hier nun, da doch die Liebe auf freie Weise entstehen muß, der Gegenstand aber so angethan ist, daß er sie nicht durch sich selbst hervorrufen kann, sind wir auf einen höheren Grund der Liebe hingewiesen, und dieser höhere Grund der Liebe kann nirgends anders zu finden sein, als in Gott. Wo wir nicht von uns selbst aus lieben können, da müssen wir von Gott aus lieben. Wir lieben aber von Gott aus, wenn die Gewißheit von der gottgeordneten Bestimmung der Menschheit und von der göttlichen Ebenbildlichkeit jedes Einzelnen in unserm Herzen zum freien und lebenskräftigen Triebe der helfenden Theilnahme wird, die sich auch von dem Geringsten und Elendesten nicht abwendet, die auch den Verworfensten zu retten strebt; wir lieben von Gott aus, wenn wir im Bewußtsein, daß Er uns vergeben, auch dem Beleidiger vergeben und sein wahres Beste zu fördern trachten; wir lieben von Gott aus, wenn wir auch da, wo Kälte, Verschlossenheit und Feindschaft uns entgegentritt, das heilige Feuer der Liebe nicht ausgehen lassen, weil auch uns Gott geliebt hat, „da wir noch Feinde waren", und seinen Sohn für uns dahin gegeben hat, um uns in ihm in zuvorkommender Gnade alles zu schenken [1]). Hier vornehmlich ist es, wo die erbarmende Liebe des Christenthums ihre Stelle hat, eine Liebe, die nicht bloß in dem Glauben an die höhere Bestimmung und Gottebenbildlichkeit des Menschen, sondern in der selbsterfahrenen Gnade eines heiligen Gottes ihre Wurzel hat. Sind wir aber so mit unsrer Liebe, je höher sie sich steigert, um so mehr, an Gott gewiesen und an ihren letzten Ursprung aus göttlicher Liebe, so wird es auch nur um so

1) Röm. 5, 10. 8, 32.

klarer, daß sie aus dem Glauben erwächst und ohne denselben nicht denkbar ist.

Zwar werden nicht Wenige sagen: man könne ja Gott ohne Weiteres und unmittelbar lieben und es bedürfe dazu nicht der Vermittelung des Glaubens. Aber dieß ist nur eine Täuschung, bei der man auf christlicher Voraussetzung steht, ohne es selbst zu wissen. Zuerst muß ja doch schon Jeder, der zu Gott kommen soll, glauben, daß er sei und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde [1]). Dann aber und vornehmlich muß Jeder, der Gott wahrhaft lieben soll, ein Bewußtsein haben von dem, was Gott in sich selbst und in seinen Erweisungen über alles lieblich und liebenswürdig macht. Denn wenn schon im Kreise des Menschlichen die Liebe eine Lebensgemeinschaft ist, welche auf dem sich Erschließen, Mittheilen und Hingeben der Persönlichkeiten beruht: so wird um so mehr das Liebesverhältniß zwischen dem Menschen und Gott darauf beruhen, nicht bloß daß der Mensch sich Gott hingebe, sondern auch, daß Gott sich dem Menschen aufschließe und als den absolut würdigen Gegenstand der Liebe darbiete, als die Liebe selbst und zwar als heilige Liebe bethätige.

Aber hat nun der Mensch seinen Gott so unmittelbar als schlechthin würdigen Gegenstand der Liebe? Kann er so unmittelbar aus sich selbst heraus Gott vollkommen lieben? Dann hätte es nicht Jahrtausende gedauert, bevor das große Wort ausgesprochen werden konnte: Gott ist die Liebe; bevor der absolute Einklang der Heiligkeit und Liebe Gottes zum vollen Bewußtsein kam. Dann würde es nicht, nachdem jenes Wort und diese Gewißheit in die Menschheit eingetreten ist, doch noch Unzählige auch im Bereiche der christlichen Welt geben, die in ihrem Herzen nichts davon wissen und in ihrem Leben nichts davon kund werden lassen. Dieß erklärt sich nur, wenn wir die Sache so fassen: die Liebe Gottes ist objectiv und in ihrer Bethätigung allerdings immer da, aber für uns ist sie nur da, wenn wir ein Vertrauen zu ihr fas-

1) Hebr. 11, 6.

sen, also durch Vermittelung des Glaubens; und zwar gilt dieß nicht bloß von den beziehungsweise untergeordneten Offenbarungen der göttlichen Liebe in der Natur und im Menschenleben, sondern auch von deren höchster und vollkommener Bethätigung, die in letzter Stufe dazu dienen sollte, alles Widerstrebende im Gemüthe siegreich zu überwinden: von ihrer Kundgebung in Christo.

Der Natur, der Schöpfung sind ohne Zweifel auch die Spuren der göttlichen Liebe eingedrückt; aber, wie ein berühmter Astronom in gewissem Sinne mit Recht sagte: er habe im ganzen Weltall gesucht und nirgends einen Gott gefunden, so kann man dasselbe auch von der göttlichen Liebe sagen. Die Welt offenbart dieselbe so, daß sie sie zugleich verbirgt. Zur Offenbarung der göttlichen Liebe wird uns die Schöpfung nur, wenn wir, unabhängig von den Erscheinungen, das Bewußtsein davon schon im Gemüthe tragen, wenn wir die Welt im Lichte Gottes betrachten. Ist dieß nicht der Fall, so tritt uns auch vieles Widersprechende, auf jeden Fall aber mehr ein unausdenklicher Verstand und eine unermeßliche Macht, als eine unendliche Liebe entgegen. Auch stehen die Religionen, welche das Göttliche in der Natur finden, noch weit ab von der Erkenntniß desselben als heiliger Liebe.

Eine vollere Kundgebung der göttlichen Liebe haben wir auf dem sittlichen Gebiete, in der Geschichte und den Führungen des Menschenlebens, aber zugleich auch härtere Widersprüche. Neben jenem Naturforscher, der Gott nicht in der Schöpfung fand, stehen berühmte Historiker, die ihn auch in der Geschichte nicht finden und die eher geneigt sind, eine Macht des Verderbens für die herrschende zu halten, als eine Macht der Liebe. Jedenfalls ist es weit mehr das Weltgerichtliche, die vergeltende und ausgleichende Gerechtigkeit, die Nemesis, was in der Geschichte sich kund gibt, als die Liebe. Deutlichere Spuren zeigen nicht selten die Geschicke des einzelnen Menschenlebens. Aber hier, wie in den Schicksalen der Völker, werfen sich immer zugleich die großen und herben Räthsel auf, bei deren Lösung die widerstrei-

tenden Gedanken häufiger von der Idee einer alles lenkenden Liebe abirren, als sie bestätigend festhalten. Auch hier ist es nicht die Erfahrung, welche uns diese Idee vollkommen überzeugend an die Hand gibt, sondern wir müssen dieselbe zuvor schon im Geist und Gemüthe haben, damit sie uns das Welt- und Menschengeschick verkläre und die darin vorkommenden Verwickelungen entwirre.

Überall also werden wir auf das eigene Bewußtsein zurückgewiesen, von der natürlichen Ordnung der Dinge sowohl, als von der sittlichen. Das Bewußtsein selbst aber, wie gelangt dieses zum sicheren Innewerden der göttlichen Liebe? Gewiß nur durch den Glauben. Denn wenn die göttliche Liebe überall nicht unmittelbar und zwingend dargethan zu werden vermag, so kann sie nur durch einen Act des sittlichen Vertrauens als ein Reales ergriffen werden. Mit dem menschlichen Bewußtsein jedoch hat es wieder seine eigene Bewandtniß. Jahrtausende lang ging ihm die volle Idee der göttlichen Liebe nicht auf, seit sie aber aufgegangen ist, macht sie sich nur durch Kampf geltend und behauptet sich nur unter Schwankungen zwischen Mehr und Minder, Gewißheit und Zweifel. Es muß also auch etwas dieser Idee und ihrer Sicherheit Widerstrebendes im Menschen wirksam sein. Dieses Widerstrebende ist das, was uns innerlich von Gott scheidet und sein Bild in uns verdunkelt. Es ist die Sünde und deren Wurzel die Selbstsucht, das Widerspiel und natürliche Hemmniß der Liebe. Das Bewußtsein des sündigen Menschen kann den Gedanken der vollkommenen göttlichen Liebe gar nicht aus sich erzeugen und mit voller Zuversicht festhalten; es hat entweder nur einen unbekannten, dunkeln, unheimlichen Gott, oder, wenn die Idee Gottes deutlicher in ihm lebt, wesentlich nur den Gott, der Gesetzgeber und Richter, nicht den Gott, der heilige Liebe ist; es empfindet den göttlichen Willen nothwendig als zurückstoßenden Unwillen, als Zorn, nicht als erbarmende und helfende Gnade. Soll nun in dem Bewußtsein die durchgreifende

Revolution vor sich gehen, vermöge deren an die Stelle der niederwerfenden Furcht vor Gott oder der dunkeln Scheu vor seiner geheimnißvollen Macht die klare, erhebende Gewißheit seiner unendlichen Liebe tritt: so kann dieß, weil das sündiggetrübte Bewußtsein diese Gewißheit nicht aus sich selbst zu schöpfen und unter allen Schwankungen siegreich zu behaupten vermag, nur dadurch geschehen, daß sich seinem erfahrenden Anschauen eine Kundgebung der heiligen Liebe Gottes darbietet, welche mit der ganzen Macht der Thatsächlichkeit und in der Gestalt, welche der Darstellung vollendeter Liebe allein entspricht, in der Gestalt der Persönlichkeit, in das Bewußtsein eindringt und in dem Menschen, indem sie in ihm zugleich die Herrschaft der Selbstsucht und Sünde bricht, ein neues Leben erzeugt, welches durch seine innere Verwandtschaft des Göttlichen immer vollständiger theilhaftig wird.

Diese höchste, thatsächliche Kundgebung der heiligen Liebe Gottes haben wir in Christo, dem Sohne Gottes, dem Erlöser. Hier ist es nicht, wie in der Natur, der gebrochene und darum minder klare Strahl der Liebe, der unsern Geist trifft, sondern ihr gerader, directer Strahl; es ist unmittelbar auf dem sittlichen Gebiete die Liebe selbst, die persönliche, die uns entgegenkommt. Und diese Liebe ist nicht, wie sonst überall im menschlichen Leben, eine durch Selbstsucht und Sünde getrübte, sondern es ist die schlechthin reine, unbedingt sich opfernde, also schon um ihrer inneren Natur willen als göttlich anzuerkennende; zugleich aber auch die Liebe der, in der ganzen Geschichte der Menschheit einzigen Persönlichkeit, die von sich sagen durfte, daß sie mit Gott eins sei, die zugleich auf die Empfänglichen den Eindruck machte, daß in ihr die Fülle der Gottheit wohne. Dieser Persönlichkeit gegenüber konnte sich erst, ihr gegenüber aber mußte sich auch die alles überwindende Gewißheit der göttlichen Liebe erzeugen, und nun konnte der Jünger, der sich am innigsten in diese Persönlichkeit eingelebt hatte, das bis dahin unerhörte Wort aussprechen:

Gott ist die Liebe [1]). Diese Liebe erst, in welcher das Wesen der schöpferischen, zuvorkommenden, erbarmenden Liebe Gottes sich ganz darstellt und mittheilt, erhebt unser Bewußtsein vollständig über die Schranken der Selbstsucht, Sünde und Zweifelmüthigkeit; bezeugt uns, daß Gott größer ist als unser Herz; treibt alle Furcht aus; verklärt uns die Natur und das Menschengeschick und läßt uns, ausgegossen in unsre Herzen, alles in dem Lichte schauen, dessen wir, ohne es aus der Natur und Geschichte oder dem eigenen Selbst in seiner ganzen Reinheit schöpfen zu können, zur Lösung der ungeheuern Räthsel des Daseins bedürfen.

So ist Christus die alles verklärende Liebe, die menschlich persönliche Offenbarung des Gottes, der heilige Liebe ist, welche in ihrer Einzigkeit und alles überwindenden Lebensmacht eine Bedeutung für das ganze menschliche Geschlecht hat. Aber für jeden von uns ist er dieß nur, wenn wir nicht nur das geistige Auge nicht vor ihm verschließen, sondern auch das, was in ihm lebt, in rechter Herzensempfänglichkeit auf uns wirken lassen; wenn wir die in ihm sich bethätigende Liebe in vertrauensvoller Selbsthingabe ergreifen; wenn also durch Vermittelung des Geistes, der das Bild Christi uns verklärt [2]) und die in ihm geoffenbarte göttliche Liebe ausgießet in unsre Herzen [3]), das, was in Christo war, in uns zur schöpferischen Kraft eines neuen Lebens wird. Alles dieses zusammen aber, diese Anschauung Christi, diese vertrauende Hingabe an ihn, dieses durch den heiligen Geist gewirkte Hereinziehen dessen, was in Christo lebte, in unser eigenes innerstes Leben: das ist eben der Glaube; und so haben wir die wahre, sichere, volle Liebe Gottes und der Menschheit nur durch den Glauben und zwar in ihrer Vollendung nur durch den Glauben, der in Christo die persönlich gewordene göttliche Liebe in ihrer Reinheit und Heiligkeit selbst in sich aufnimmt.

Wenn wir aber so die Liebe auf den Glauben zurückführen,

---

1) 1 Joh. 4, 16. 2) Joh. 16, 14.
3) Röm. 5, 5.

so ist, wie schon aus dem Bisherigen einleuchten wird, das Verhältniß von Glauben und Liebe nicht zu fassen als mechanisches nach einander, sondern als organisches in und mit einander Sein. Nicht ist zuerst der Glaube rein für sich da, und dann entsteht aus dem fertigen Glauben die Liebe, sondern in dem beginnenden Glauben ist die Liebe schon mitgesetzt. Denn der Glaube im Bereiche der christlichen, d. h. der ihn zu seiner Reinheit und Selbständigkeit bringenden Religion ist ja die Aneignung der in Christo geoffenbarten heiligen Liebe Gottes und diese Liebesaneignung kann schon in ihren ersten Anfängen nicht gedacht werden ohne liebende Bewegung des Gemüthes. Noch mehr aber gilt dieß vom Glauben in seiner weiteren Entwickelung und Vollendung. Je voller und tiefer er aus der in Christo enthaltenen Fülle „Gnade um Gnade" [1]) schöpft, desto mehr wird er auch selbst unmittelbar schöpferisch werden in Beziehung auf die Liebe und deren, Gott und Christo immer mehr sich verähnlichende Bethätigung; bis zuletzt die Liebe hervortritt, wie die beiden großen Apostel, der des Glaubens und der der Liebe, sie schildern: die Liebe, welche in voller Selbsthingabe den liebt, der uns zuerst geliebt, und in ihm die Brüder [2]); welche sich überall nicht der Ungerechtigkeit freut, sondern der Wahrheit, welche nicht das Ihre sucht und sich nicht erbittern läßt, sondern alles verträgt, alles glaubet, alles hoffet und alles duldet [3]). Denn wie alles dieß aus dem lebendigen Glauben naturgemäß hervorwächst, so sind es auch Dinge, welche nur die Liebe vermag, die den Glauben zum Grund hat; während eine Liebe, die sich nur auf sich selbst stützt oder gar dem Glauben entgegenstellt, fortwährend auf dem Puncte steht und tausendmal der Gefahr unterliegt, nur das Ihre zu suchen und sich erbittern zu lassen, sich nur zu halten an das, was ihr unmittelbar wohlthut, und nur zu dulden, was mit ihr gleichen

1) Joh. 1, 16. 2) 1 Joh. 4, 19. 21. 5, 1.
3) 1 Cor. 13, 4—7.

Sinnes ist, also in das Gegentheil von dem umzuschlagen, was sie sein soll.

In solcher Weise ist der Glaube Quelle der Liebe, die Liebe Vollendung und Lebensfülle des Glaubens, beide so untrennbar, daß in seiner Wahrheit Keines ohne das Andere gedacht werden kann. Doch aber, weil der Glaube über die innerste Stellung des Menschen zu Gott entscheidet und das Werkzeug ist zur Aneignung der göttlichen Lebenskräfte, muß er als das vorzugsweise Ursprüngliche, Grundlegende und Schöpferische anerkannt werden. Die Liebe aber wird mit demselben Recht als das Größeste und Höchste bezeichnet [1]), weil sie die Vollendung des Glaubens, der zur ganzen Lebensfülle ausgestaltete Glaube ist; weil sie, als das Band der Vollkommenheit, nimmer aufhört, während der Glaube in Schauen, die Hoffnung in wirklichen Besitz übergeht [2]).

XVIII.

Die christliche Gemeinschaft als Kirche.

Hiermit glauben wir, der objectiven Seite entsprechend, auch die subjective Seite des Christenthums in ihren Grundbestandtheilen richtig bestimmt zu haben. Indeß haben wir dabei zunächst nur den einzelnen Gläubigen ins Auge gefaßt. Aber das Christenthum soll ja nicht bloß Zustand des Einzelnen werden, sondern Zustand der Menschheit; ja es kann seine Aufgabe auch am Einzelnen wahrhaft und vollständig nur erfüllen, wenn es zugleich Gesammtzustand ist. So fordert das Christenthum Gemeinschaft, die ihrer Natur nach eine geordnete, in wohl gegliederter Einheit sich zusammenfassende sein muß. Als geordnete Gemeinschaft nennen wir das Christenthum Kirche. Demnach haben wir nun zuzusehen, wie sich auch in diesem Zusammenschluß des

1) 1 Cor. 13, 13. 2) 1 Cor. 13, 8—12.

Subjectiven zu einem lebendigen Ganzen, in der Kirche, das Wesen des Christenthums entsprechend ausdrückt.

Hier ist zunächst einleuchtend, daß das Christenthum, wenn es sich zur vollen Wirklichkeit bringen und seine Bestimmung erfüllen sollte, eine Kirche hervorbringen mußte. Das Christenthum kündigt sich selbst bei seinem ersten Auftreten als Gottesstaat, Gottesreich an; es sagt zugleich: das Gottesreich sei gekommen[1]), es sei unter den Menschen und inwendig in ihnen[2]). Dieses Reich also, obwohl es auch Himmelreich genannt wird, ist nicht und soll nicht sein etwas nur Jenseitiges, Überirdisches, ideal über der Wirklichkeit Schwebendes, sondern etwas der Wirklichkeit thatsächlich Eingepflanztes. Und wenn das Gottesreich nach der einen Seite, inwiefern es einen Zustand absoluter Vollkommenheit bezeichnet, allerdings als Idee aufgefaßt werden kann, so ist es doch auch eine wahre, göttliche Idee nur dadurch, daß es stets in der Verwirklichung begriffen ist. Ist nun das Gottesreich zwar nicht ein Reich von dieser Welt[3]), also dem, was man sonst Reich oder Staat nennt, im Princip und in der Gestaltung nicht gleich zu stellen: so kann es doch Reich oder Staat in irgend einem wohlbegründeten Sinne nur dann genannt werden, wenn es mit dem staatlichen Leben wenigstens darin übereinkommt, daß es ein gemeinsames und in der Gemeinsamkeit geordnetes, gegliedertes, einheitliches Leben ist; und da diese Ordnung und Gliederung nicht die des Staates sein kann, so muß die Gemeinschaft, in der sie sich verwirklicht, eine vom bürgerlichen Gemeinwesen unterschiedene sein und sich nach eigenthümlichen Gesetzen entwickeln.

Das Gesagte ergibt sich auch unmittelbar aus der Natur des Christenthums. Zur Gemeinschaft treibt das Christenthum schon weil es überhaupt Religion ist: denn alle Religion, weil sie auf das nicht bloß für den Einzelnen vorhandene Göttliche sich bezieht und von dem Göttlichen aus wo nicht die ganze Menschheit so doch

1) Matth. 4, 17. 2) Luc. 17, 21.
3) Joh. 18, 36.

einen größeren Kreis derselben mit eigenthümlicher Liebe umfaßt, ist ihrem innersten Wesen nach Gemeinschaft bildend. Es treibt dazu aber auch als diese besondere Religion: denn seine ganze Natur ist so angethan, daß es sich nur in der Gemeinschaft befriedigen kann. Wir wollen hier nicht davon sprechen, daß das Christenthum in eminenter Weise Religion der Liebe, die Liebe aber an sich Band der Gemeinschaft ist. Darauf aber müssen wir hinweisen, wie in und mit dem Entstehen des Christenthums selbst auch die Gemeinschaftsbildung ihre Wurzeln schlägt. Das Christenthum, wie wir gesehen, entsteht in uns dadurch, daß wir Christum und in ihm das göttliche Heil aufnehmen, daß Christus in uns Gestalt gewinnt. Indem wir aber Christum aufnehmen, nehmen wir damit unmittelbar sowohl den Trieb, als die Kraft zur höchsten und vollkommensten Einigung in unser Inneres auf. Das Verhältniß zu Christo kann nie bloß Verhältniß des Einzelnen zu einem andern Einzelnen sein, sondern es ist in seiner Wurzel und in seiner ganzen Entwickelung Verhältniß zu dem gottmenschlichen Versöhner und Erlöser. Versöhner und Erlöser, Hersteller der Gotteskindschaft ist aber Christus nicht für Diesen oder Jenen, sondern für Alle, so viele deren empfänglich sind; und Er ist dieß nur, indem Er sie als Fürst des Lebens, als Haupt des Gottesreiches in seine Gemeinschaft aufnimmt, die immer zugleich auch eine Gemeinschaft mit allen denen ist, die Christus gleichfalls als Glieder sich angeeignet hat. Wir können mit Christo gar nicht wirklich und lebendig in Gemeinschaft treten, ohne zugleich in Gemeinschaft zu treten mit allen denen, für welche er das erlösende Haupt und der Urheber der Gotteskindschaft ist; wir können das Haupt nicht für sich allein haben, sondern wir haben es als solches immer nur in untrennbarer Gemeinschaft mit den Gliedern. Zugleich leuchtet ein, daß, weil Christus in uns Gestalt gewinnen, dieß aber nicht geschehen soll durch Vernichtung der gottgeordneten persönlichen Eigenthümlichkeit, sondern durch Verklärung derselben, diese Gestalt eine verschiedene sein muß,

und daß nur, indem diese verschiedenen Gestaltungen sich ergänzen, indem der eine Geist, der von Christo ausgeht, in mannichfaltigen Gaben zu Einem zusammenwirkt, die volle Darstellung des Lebens und Wesens Christi zu Stande kommen kann [1]).

So bildet sich nothwendig von Christo als dem schöpferischen Mittelpuncte aus ein Leben, welches von Haus aus Leben der Gemeinschaft ist, und, weil es sich in einem von demselben Geiste getragenen und demselben Ziel zustrebenden Zusammenwirken verschiedener Eigenthümlichkeiten und Begabungen darstellt, ein gegliedertes und in der Gliederung geordnetes sein muß. Ein Gemeinschaftsleben aber, das sich so von Christo als dem gottmenschlichen Erlöser aus und auf dem Grund eben dieser seiner Erlöserthätigkeit organisirt, muß nothwendig einen völlig eigenthümlichen Charakter an sich tragen und kann mit keiner andern Art des Gemeinschaftslebens in eins zusammenfallen. Darum sagen wir, indem wir dieses Gemeinschaftsleben Kirche nennen, daß das Christenthum aus der inneren Nothwendigkeit seines Wesens heraus eine Kirche hervorbringt und daß diese Kirche eine Lebensgestaltung von eigenthümlicher Art ist.

Ebenso klar aber ist es auf der anderen Seite, daß unter allen Religionen nur das Christenthum es ist, welches im wahren und vollen Sinne eine Kirche haben kann. Unter Kirche nämlich verstehen wir die religiös-sittliche Gemeinschaft rein als solche, die religiöse Gemeinschaft ohne Vermischung mit Fremdartigem, eben darum aber auch in ihrer vollen Selbständigkeit. Zu dieser ist erst durch das Christenthum der Grund gelegt worden, weil im Christenthum erst die Religion rein und vollständig hervorgetreten ist als Glaube, gegründet auf einen Inbegriff von Lebensthatsachen, auf diesem Grunde sich entfaltend als unabhängiges Selbstleben, und darum fähig, eine für sich bestehende Lebensgemeinschaft zu erzeugen.

Bis auf Christus war, wie dieß auch heute noch in allen

1) 1 Cor. 12, 4–28.

übrigen Religionen außerhalb der christlichen der Fall ist, das religiöse Leben nicht wahrhaft selbständig, sondern in untrennbare Beziehung gesetzt zu andern Lebenselementen, insbesondere zu denen der bürgerlichen Gesetzgebung und der staatlichen Ordnung. Es handelte sich dann nur darum, ob in der hieraus entspringenden Vermischung das Religiöse herrschend und das Staatliche untergeordnet, oder das Staatliche herrschend und das Religiöse untergeordnet war. Im erstern Falle entstand der Religionsstaat, dessen ausgeprägteste Form die jüdische Theokratie ist, im andern Falle die Staatsreligion, deren Darstellung wir vornehmlich in dem, auch die Religion wesentlich unter dem Gesichtspunct der Gesetzgebung und Politik behandelnden, Römerthum finden. Beidem gegenüber hat Christus die Religion ganz und gar auf das ihr eigenthümliche Gebiet, in das Heiligthum des Gemüthes, in das Innerste der Gesinnung zurückgeführt und sie vollständig zu einer Sache des Glaubens, also des freiesten Vertrauens, der innerlichsten Hingabe, der persönlichsten Überzeugung und Erlebung, eben damit aber vollkommen selbständig gemacht. Nicht hat Er sich damit gleichgültig verhalten gegen bürgerliche und staatliche Zustände; vielmehr hat Er ohne Zweifel gewollt, daß der Geist heiliger Liebe, den er in die Menschheit pflanzte, auch die staatliche Ordnung durchdringe. Ebenso wenig hat Er, ein selbständiges religiöses Leben gründend, der staatlichen Ordnung etwas entziehen oder ihr entgegentreten wollen; vielmehr hat Er ausdrücklich gesagt, man solle auch dem Kaiser geben, was des Kaisers ist[1]). Aber allerdings hat Er nicht gewollt: weder daß die Religion, die er stiftete, selbst bürgerliche Gesetzgebung sei und dem Staate unmittelbar Vorschriften gebe; noch auch, daß sie von da her oder überhaupt von einem außer ihr liegenden Gebiete Gesetze empfange; sondern er hat sie behandelt als etwas rein auf das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen sich Beziehendes, als etwas in sich selbst Gegründetes und Freies, und darum vom Wechsel der

1) Matth. 22, 21.

äußeren Zustände, wie bedeutsam und einflußreich diese sonst auch sein mögen, doch im innersten Kerne Unabhängiges. Den nämlichen Charakter muß auch die aus dieser Religion erwachsende Gemeinschaft tragen: den Charakter einer von fremdartigen Bestandtheilen sich rein haltenden, in sich selbständigen, auf freier, nicht gesetzartig gebotener Überzeugung beruhenden religiösen Lebensdarstellung; und insofern wir dieß nur im Christenthum finden, sagen wir, daß nur das Christenthum im wahren Sinne eine Kirche habe.

In der Anerkennung dieses Satzes können uns auch widersprechende Erscheinungen im Bereich der Kirchen- und Weltgeschichte nicht irre machen. Denn wenn es sich gleich hier zeigt, daß auch das Christenthum Vermischungen, zum Theil sehr starke Vermischungen mit andern Lebensgebieten erfahren und die Kirche, namentlich in ihrer Stellung zum staatlichen Gebiete, gar manche Übergriffe sowohl verschuldet als erduldet hat: so stellen sich gerade diese Erscheinungen dem tieferen Blicke als Verderbnisse, als Zeichen des Abfalls vom wahren Christenthum, als Rückfälle entweder in das jüdisch Theokratische oder in das heidnisch Staatskirchliche dar, und es wird bei richtiger Würdigung dieser Wahrnehmungen nur um so unzweifelhafter, daß, so wahr das Christenthum als selbständiger Glaube besteht, ebenso gewiß auch der inneren Selbständigkeit des Glaubens die äußere Selbständigkeit der Kirche als Glaubensgemeinschaft entsprechen muß. Nur wird dabei diese Selbständigkeit immer auch im rechten Sinne zu verstehen sein. Sie wird aber in wahrhaft christlichem Geiste nur dann gefaßt werden, wenn sie als zusammenbestehend gedacht wird mit der Anerkennung des Staates als einer gleichfalls göttlichen Ordnung, und nicht verwechselt wird mit Lostrennung vom Staate oder von irgend einem nach göttlicher Ordnung berechtigten höheren Lebensgebiete.

Ist nun die Sache so angethan, daß das Christenthum ebensowohl eine Religion ist, welche Kirche haben muß, als auch die-

jenige Religion, welche allein im wahren Sinne Kirche haben kann: so wird gewiß die Kirche zum Wesenhaften dieser Religion gerechnet werden müssen. Gehört aber die Kirche zum Wesen des Christenthums, ist sie unentbehrlicher Ausdruck, Trägerin und Erhalterin desselben, so werden wir zugleich alles das, was das Wesen des Christenthums ausmacht, in der Kirche zu suchen, aber auch nur das, was diesem Wesen entspricht, in der Kirche als wahr und gültig anzusehen haben. Von diesem Gesichtspunct aus könnte, wollten wir ins Einzelne gehen, eine reiche Auseinandersetzung gegeben werden. Nach der Ökonomie unserer Darstellung jedoch beschränken wir uns darauf: das unverrückbare Lebenscentrum der Kirche, ihr nothwendiges Fundament, ihre nie zu entbehrende Lebensbethätigung und ihr höchstes Ziel in solcher Weise anschaulich zu machen, wie sich dieß aus dem Wesen des Christenthums ergibt, und wie es, wo es sich nicht in der Wirklichkeit der Kirche fände, doch immer als deren eigentliche Wahrheit und höchstes Postulat angesehen werden müßte.

Soll die Kirche Darstellung des Christenthums sein, so kann sie kein andres Lebenscentrum haben, als das Christenthum selbst: dieses ist Christus in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit und heilschaffenden Thätigkeit, Er, der Erlöser mit seinem Geist und seinen Gaben. Hat die ganze bisherige Betrachtung gezeigt: wie Christus das noch nicht zur Entfaltung gekommene Christenthum, das Christenthum aber der menschheitlich entfaltete Christus ist, so können wir nun ganz dasselbe auch von der Kirche sagen. In Christo und dem von ihm ausgehenden Geiste lag ursprünglich und liegt heute noch in stets ungeschwächter Fülle die Kraft, ebenso wohl die Einzelnen sich anzueignen und zu Organen seines Lebens zu machen, als auch die auf solche Weise ihm Einverleibten unter sich zu einigen und unter ihnen, als durch ihn gebildeten Persönlichkeiten, eine Gemeinschaft freien Zusammenwirkens herzustellen. So bildet sich stets von Ihm als dem schöpferischen Mittelpuncte aus die Kirche. Er ist ihr Haupt, sie sein Leib, die ein-

zelnen Gläubigen sind die Glieder, jedes mit eigenthümlicher Begabung und daraus entspringender besonderer Bestimmung [1]). Nur diese Entstehung der Kirche ist als die dem Wesen des Christenthums wirklich entsprechende zu betrachten: von Christo aus die Kirche, nicht von der Kirche aus Christus. Christus ist und bleibt immer das Maaß der Kirche, das letzte, höchste, entscheidende. So viel Christus in der Kirche ist, so viel ist sie wahre und lebendige Kirche; so viel er ihr mangelt, unwahre und todte; so viel er in ihr zurückgedrängt oder gar verleugnet wird, ist sie verdorbene und widerchristliche. Ein Gleiches gilt von jeder Wiederherstellung, jeder belebenden Verbesserung der Kirche. Ächte Reformation ist nie da, wo von Christo ab, sondern immer nur da, wo tiefer in ihn hinein geführt, wo Er lebensvoller in die Mitte gestellt und die Fülle seiner Heilskräfte wirksamer in Thätigkeit gesetzt wird. Nur wo der lebendige Christus ist, kann eine Kirche sein; aber wo Er auf wahrhaft lebendige Weise ist, da wird sie auch nicht fehlen.

Ist solchergestalt Christus das Lebenscentrum der Kirche, der Glaube aber das allein entsprechende Organ zur Aufnahme Christi: so wird der Glaube ohne Zweifel als das Fundament zu betrachten sein, worauf die Kirche sich aufbaut; immer jedoch der Glaube in dem Sinne, daß wir durch ihn Christi sowie aller in Ihm gegebenen Heilsgüter und Lebenskräfte theilhaftig werden. Es bleibt unverrückliche Grundbestimmung der Kirche, daß sie Glaubensgemeinschaft ist. Alles andre aber, was sonst in ihrem Bereiche vorkommt, hat Werth und Bedeutung nur in dem Maaße, als es in organischem Zusammenhang mit der Lebenswurzel des Glaubens steht, die selbst wieder ihre Nahrungskräfte aus Christo zieht. Nothwendig zur vollkommenen Ausgestaltung und zum geordneten Bestehen der Kirche sind freilich auch noch andere Dinge, in Beziehung auf welche, weil sie aufs genaueste mit dem Glauben zusammenhängen, es leicht geschieht, daß ihnen ein gleich funda-

1) Ephes. 1, 23. Col. 1, 18. 24. 1 Cor. 12, 12. 27.

mentaler Charakter beigelegt und dadurch die Bedeutung des Glaubens beeinträchtigt wird. Da hieraus immer eine Beschädigung der Kirche erwächst, so ist die Sache näher ins Auge zu fassen.

Gewiß ist der Kirche zunächst auch nothwendig ein Bekenntniß ihres Glaubens. Denn, wo wirklich von Herzen geglaubt wird, da muß auch mit dem Munde bekannt werden [1]) und solches Bekennen ist Sache nicht bloß des Einzelnen, sondern vor allem auch der Gemeinschaft, die ja eben dadurch erst eine erkennbare, wohl begränzte Gestalt gewinnt und sich als Kirche verwirklicht, daß sie dem Glauben, auf welchen sie sich gründet, einen bestimmten und festen Ausdruck gibt, sich selbst zur inneren Befriedigung, ihren Mitgliedern zum sichern Erkennungs- und Einigungszeichen, den außer ihr Stehenden zum Zeugniß der von ihr aufgenommenen und treu bewahrten Heilswahrheit. Nicht minder nothwendig für das vollständige Leben der Kirche ist die Ausprägung des Glaubens im Begriff, das Dogma. Denn der Glaube hat ja einen Inhalt, er schließt in unveräußerlicher Weise auch ein Moment der Erkenntniß in sich, er sucht deßhalb aus innerem Bedürfniß über sich klar zu werden, sich selbst in seinem Grund und Zusammenhang zu begreifen, und eben diese begreifende Feststellung des Erkenntnißgehaltes im Glauben, inwiefern sie mit den entsprechenden wissenschaftlichen Mitteln vollzogen worden, in der Kirche zur Anerkennung gekommen und durch solche Anerkennung über das Subjective der bloßen Lehrmeinung empor gehoben ist, nennen wir Dogma. Endlich ist für den sicheren Bestand der Kirche auch eine Ordnung der Lehre nothwendig. Denn wenn die Kirche ihrer Natur nach auf gewissen von ihr anerkannten und bekannten Grundbestimmungen des Glaubens ruht und zugleich eine für die Dauer geordnete Gemeinschaft sein soll, so darf die Lehre, welche ja das Medium für die Mittheilung und Fortpflanzung des Glaubensinhaltes ist, nicht

1) Röm. 10, 9. 10.

der Willkür des Einzelnen preisgegeben sein, sondern es muß eine Festsetzung bestehen über das, was in dieser Beziehung als unerläßlich, sowie über das, was als zuläßig oder unzuläßig anzusehen ist. Unentbehrlich also für den vollen Bestand der Kirche sind diese Dinge allerdings. Aber so sehr sie dieß sind, so wichtig ist es auch, daß sie stets im richtigen Verhältniß zum Glauben aufgefaßt werden, daß insbesondere die schöpferische, grundlegende Bedeutung des Glaubens ihnen gegenüber in keiner Weise geschmälert oder verkannt wird.

Alles Bekennen des Mundes, soll es ein ächtes sein, muß hervorgehen aus dem Glauben des Herzens. Alle Dogmen haben ihren wahren Werth nur, inwiefern sie entsprechende Gefäße für einen in sich lebendigen Glaubensinhalt sind. Alle Lehrordnung, wie sie zuletzt auf dem Glauben ruht, hat wesentlich den Zweck der Pflanzung und Pflege des Glaubenslebens dienstbar zu sein. Alle diese Dinge sind nicht lediglich für sich da; sie entspringen aus einem Andern und sind dienende Mittel für ein Andres; sie stehen in untrennbarer Verbindung mit dem Gesammtorganismus christlichen Lebens, in welchem sie sehr wesentliche Bestandtheile, aber doch immer nur Bestandtheile bilden; ihr Werth ist daher, obwohl ein hoher, doch nicht ein absoluter, sondern durch die Richtigkeit ihrer Stellung bedingt. Wird die naturgemäße Stellung des Bekenntnisses, des Dogma's, der Lehrnorm in der Kirche verrückt, wird ihre gliedliche Bedeutung verkannt und jedes als ein schlechthin für sich Bestehendes behandelt, wird ihr Werth ins Absolute gesteigert und dadurch die Bedeutung des Glaubens und des aus ihm entspringenden Lebens zurückgedrängt, so erzeugen sich unvermeidlich Verderbnisse des christlichen Gemeinschaftslebens, die zu den verhängnißvollsten Zerrüttungen führen können. Es verwandelt sich dann die der Kirche geziemende Bekenntnißtreue in leidenschaftliche Bekenntnißtreiberei und lieblosen Confessionalismus; die gesunde Pflege des Dogma's wird zum unlebendigen, überlieferungsmäßigen Dogmatismus; und die berechtigte Fürsorge für

die ungeschmälerte Verkündigung der anerkannten Heilswahrheiten geht über in ein gewaltsames Drängen auf „reine Lehre", vermöge dessen man in dieser Reinheit der Lehre schon alles zum Heil Nothwendige zu haben meint und die Kirche zu einer bloßen Lehrkirche, ja zuletzt, weil die von der Glaubenswurzel abgelöste Lehre nichts anderes mehr ist als Satzung, zur Gesetzeskirche macht. Durch alles dieß wird in der Kirche ein einseitiges Verstandes- und Erkenntnißinteresse, es wird das herrschend, was man Intellectualismus nennt, und indem dagegen die ursprünglich belebenden Factoren des Glaubens und der Liebesbethätigung zurücktreten, verfällt die Kirche einem Siechthum, durch welches, wenn sich nicht eine Reaction dagegen erhebt, bei allem äußerlich guten Schein innerliche Vertrocknung und Erstarrung, ja am Ende der Tod herbeigeführt wird.

Solche Zustände sind wiederholt in der Kirche erlebt worden und unsere Zeit steht trotz aller gemachten Erfahrungen in Gefahr, sie wiederum zu erleben. Wenigstens fehlt es nicht an einer Partei, welche die von den Reformatoren gegründete lebendige Glaubenskirche in eine bloße Lehrkirche umzuwandeln alle Anstalten trifft. Diesem Beginnen wird mit Erfolg nur begegnet werden können, wenn einerseits allerdings dem, was zum vollen Lebensbestand der Kirche gehört, insbesondere also auch dem Bekenntniß sein ungeschmälertes Recht widerfährt, andrerseits aber zugleich mit aller Energie auf das zurückgegangen wird, was schon den Aposteln und seit ihrer Zeit allen lebendigen Christen, zumal unsern Reformatoren, das wesentlich Grundlegende für das christliche Gemeinschaftsleben war: den Glauben und das aus ihm, wo er ächt und lebendig ist, nothwendig entspringende neue Leben. Die Apostel, vornehmlich Paulus, bekämpfen auch mit großer Kraft die falschen Lehrer und Propheten, sie dringen auch mit aller Entschiedenheit auf gutes Bekenntniß und gesunde Lehre[1]); aber die

1) 1 Timoth. 6, 12. Hebr. 4, 14. Tit. 1, 13. 2, 2. 1 Tim. 4, 6. Tit. 2, 7.

Hauptsache ist ihnen immer, daß Christus, der Gekreuzigte, verkündigt und in die Herzen gepflanzt wird [1]), und das, worauf sie die Kirche gründen, ist zunächst nicht das formulirte Bekenntniß, das exacte Dogma, die vollständig durchgebildete Lehre, sondern der eine Glaube an den einen Herren, besiegelt durch die eine Taufe [2]). Für sie ist die Kirche durchaus nicht etwa nur Lehranstalt oder Sittenanstalt, ja auch nicht bloß Trägerin der in Christo gegebenen Versöhnung und Erlösung; sondern sie ist ihnen der Leib Christi [3]), die Verwirklichung des von Christo, dem Haupte, ausströmenden Gesammtlebens, welches seiner Natur nach ein geordnetes ist und vermöge der Gliederung und Wechselwirkung der mit den neuen Gaben des Geistes Ausgestatteten als ein lebendiger Organismus sich darstellt [4]).

Insofern nun die ursprüngliche Aneignung des Gesammtlebens Christi durch den Glauben geschieht, ist der Glaube das Grundlegende der Kirche. Da aber die auf den Glauben gegründete Kirche sich nur verwirklichen und zu ihrer Vollkommenheit hinanwachsen kann durch lebendige Wechselwirkung und gegenseitige Handreichung ihrer Glieder, und der Trieb hierzu nur aus der Liebe kommt [5]), so tritt uns nächst dem Glauben zugleich die aus ihm entspringende Liebe als die wesentliche Lebenskraft, als die bewegende Seele und das verknüpfende Band der Kirche entgegen.

Wie die Liebe, insbesondere die dienende, opfernde, erbarmende, Wesensmerkmal des Christenthums für den Einzelnen ist, haben wir gesehen. Aber sie ist es nicht bloß für den Einzelnen, sondern auch für die Gemeinschaft: denn alles, was Grundbestimmung des Christenthums überhaupt ist, muß auch in der Gemeinschaft zum Ausdruck kommen. Nur die gemeinsam geübte Liebe entkleidet sich der selbstischen Bestandtheile; nur sie ist auch

1) 1. Cor. 3, 11. 1, 23. 2, 2.
2) 1. Cor. 12, 13. Ephes. 4, 5.
3) Ephes. 1, 22. 23. 4) 1. Cor. 12.
5) Ephes. 4, 15. 16.

im Stande, der geistlichen und leiblichen Noth der Menschheit eine so umfassende und nachhaltige Abhülfe zu leisten, daß der Ruf des Erlösers: „Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid!"[1]) — durch die Seinen wirklich in Erfüllung geht. Wer überzeugt ist, daß die Kirche sich stets aus dem Geiste Christi herausbilden und Christum selbst in der Menschheit zur Verwirklichung bringen soll, der kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß in der dienenden und helfenden Liebe eine Weltmission der Kirche ruht, daß dieselbe nur durch Erfüllung dieser Mission die rechte Stellung unter den Völkern einnehmen, deren volle Achtung und Anhänglichkeit sich sichern kann. Das hat auch die Kirche von Anfang an tief empfunden und in allen Zeiten lebenskräftiger Blüte trefflich bewährt. Das erste Amt, welches sie in ihrer Mitte stiftete, ist das Amt der dienenden Liebe gewesen[2]). In der Zeit jugendlicher Inbrunst hat sie sich fähig gezeigt, die herben Unterschiede der äußeren Lage ohne Gesetz und Zwang durch freie Liebe auszugleichen und im christlichen Bruderkreise einen Zustand herbeizuführen, da keiner sagen konnte, daß er Mangel habe[3]). Und in den folgenden Jahrhunderten bis auf das unsrige herab hat sie überall da, wo sie sich selbst verstand, den Dienst der helfenden Liebe als einen göttlichen geachtet und jeder Art der Noth ihre lindernde Theilnahme gewidmet.

Doch dürfen wir nicht leugnen, daß in dieser Beziehung unsre evangelische Kirche einer Belebung und Ergänzung bedarf. Sie hat das Wesen des Glaubens in seiner Tiefe erfaßt und demselben einen vollkräftigen Ausdruck gegeben. Aber sie hat nicht gleicherweise überall und zu allen Zeiten die aus dem Glauben fließende Liebe geübt und deren Thätigkeit entsprechend organisirt. Darauf ist sie schon früher durch Spener, Franke und ähnlich gesinnte Männer kräftig hingewiesen worden und in neuerer Zeit ist aus diesem Bedürfniß eine freie Thätigkeit von großem Umfang, insbesondere eine reiche Vereins=

1) Matth. 11, 28. 2) Apostelgesch. 6, 2—7.
3) Apostelgesch. 2, 44 u. 45. 4, 32—37.

thätigkeit erwachsen. Allein offenbar ist dieß nur ein Ersatzmittel für das, was eigentlich die Kirche thun sollte. Mehr und mehr muß, hierdurch angeregt, die Kirche selbst wieder in das ihr zukommende Werk einrücken. Erst wenn sie dieß gethan, wenn sie auf Grund des Glaubens eine wohl gegliederte, die Überwindung aller geistlichen und leiblichen Noth erfolgreich anstrebende Liebesthätigkeit zu Stande gebracht haben wird, wird sie die Stellung wieder erobern, die ihr im öffentlichen Leben gebührt. Geschieht dieß wirklich, dann wird es auch die Kirche sein, welche auf die gründlichste Weise, durch die That, alle die hohlen socialistischen Theorien beseitigt, die eine Heilung der gesellschaftlichen Schäden bewirken wollen, in der That aber nur die Zertrümmerung der Gesellschaft herbeiführen würden.

Damit werden wir auch auf das höchste Ziel der Kirche hingewiesen, wie es sich aus dem Wesen des Christenthums ergibt. Dieses Ziel ist Einigung der Menschheit durch Glauben und Liebe: Alle eins unter sich, wie sie eins sind mit Christo und durch ihn mit Gott; ein Hirte und eine Heerde [1]); die wahre, lebensvolle Katholicität. Diese Einheit wird nicht herbeigeführt durch äußeren Zwang, sondern durch innerste Befreiung des Lebens und dessen wahre, unendlich reiche Bildung; sie hebt darum auch die gottgeordneten Unterschiede nicht auf, sondern gleicht dieselben in freier Liebe und Wechselwirkung aus und macht sie eben dadurch für das gemeinsame Wohl wahrhaft fruchtbar. Es ist nicht eine mechanische Einheit, sondern eine organische. Das Christenthum will weder die Individualitäten, noch die Nationalitäten vernichten, weder die Berufsarten vermischen, noch irgend einen Unterschied, der wirklich naturgemäß ist, austilgen. Aber es will jeden eigenthümlichen Beruf als einen göttlichen Dienst weihen [2]); es will die verschiedenen Gaben und Mittel in der Einheit des Geistes aus Gott, der ihren Gebrauch leitet, zusammenfassen; es will die Individualitäten in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu höheren gottbeseelten

1) Joh. 10, 16. 2) Col. 3, 17. 1 Petr. 4, 11.

Persönlichkeiten heranbilden und will diese sowie die erweiterten Persönlichkeiten, die Nationalitäten, jede in eigenthümlicher Mission, für die höchsten Zwecke der Menschheit verwenden oder vielmehr aus eigenstem Geistestriebe von innen heraus wirken lassen. Insofern die Kirche dieses höchste Einigungsprincip der Menschheit vertritt, hat sie vorzugsweise die Aufgabe, eine Gemeinschaft göttlichfreier, in reicher Mannichfaltigkeit sich ergänzender, aber zu einem Zwecke in göttlicher Ordnung zusammenwirkender Persönlichkeiten, mit andern Worten, das Reich Gottes in der Menschheit herzustellen.

XIX.

Das Christenthum als sociale Macht.

Nicht zufällig, wie wir gesehen, hat das Christenthum eine Kirche erzeugt, sondern aus innerer Nothwendigkeit. Auch wird es nie aufhören, sich in Gestalt der Kirche zu verwirklichen. So lange der christliche Geist gesund und lebenskräftig in der Menschheit wirkt, wird er sich auch seinen entsprechenden Leib bilden. Nur vermöge solcher Zusammenfassung in einer eigenthümlichen, selbständig gegliederten Gemeinschaft kann der Geistes- und Lebens-Gehalt des Christenthums vor dem Zerfließen ins Unbestimmte bewahrt werden; nur von einem festen Mittelpuncte aus, wie ihn die Kirche in der organischen Einigung der christlichen Gaben und Persönlichkeiten darstellt, wird das Christenthum auch jederzeit im Stande sein, eine durchgreifende, großartige Wirkung auf das Volksleben hervorzubringen und seine Mission in der Menschheit zu erfüllen.

Nicht minder wird zur vollständigen subjectiven Verwirklichung des Christenthums stets die persönliche Theilnahme an der Kirche und die Mitwirkung zu deren Zwecken gehören. Wenn die Kirche der Leib Christi ist, so kann man nicht in voller Lebensgemein-

schaft mit Ihm, dem Haupte, stehen, ohne auch ein Glied seines Leibes, der Kirche, zu sein. Ein wirkliches Glied der Kirche aber ist man nur, wenn man zum Leben derselben etwas beiträgt: denn was nur äußerlich an einem Leibe ist, ohne sich an dessen Gesammtleben zu betheiligen und dazu mitzuwirken, das ist nicht ein Glied, sondern ein Auswuchs.

So hängen Christenthum und Kirche, Christlichkeit und Kirchlichkeit untrennbar zusammen. Aber so gewiß dieß ist, ebenso unleugbar ist auf der andern Seite, daß diese Begriffe nicht schlechthin in einander aufgehen und sich nicht vollständig decken. Nicht der ganze Inhalt des Christenthums und seiner Lebenskräfte kommt jederzeit auch in der Kirche zum vollständigen Ausdruck, und nicht alles, was sich in der Kirche findet, ist immer reiner Ausdruck des christlichen Geistes. Ebenso treten auch subjectiv einerseits Erscheinungen von Kirchlichkeit auf, in welchen sich nicht das volle Wesen der Christlichkeit ausprägt; und andrerseits Erscheinungen von Christlichkeit, die zwar nicht den Stempel der Kirchlichkeit an sich tragen, denen wir aber doch den Werth, wirkliche Kundgebungen christlichen Lebens zu sein, nicht absprechen dürfen.

Das Verhältniß zwischen Christlichem und Kirchlichem ist jedoch zu verschiedenen Zeiten ein verschiedenes. Es gab eine Zeit, in welcher dasselbe ein innigeres war, als es in unsern Tagen der Fall ist. Diese Zeit war das Mittelalter, namentlich die Blüteperiode desselben. Im Mittelalter stellte sich, im Großen betrachtet, der gesammte Umfang des als christlich Erkannten auch in der Kirche dar, und alles Christliche trug einen kirchlichen Charakter. Ja, nicht bloß das im engeren Sinn Christliche, sondern das ganze gemeinsame Leben war von der Kirche umfangen und beherrscht, zeigte in allen seinen Bestandtheilen die Signatur der Kirche. Es war gleichsam alles in der Kirche: der Staat und die bürgerliche Gesellschaft, die Kunst und die Wissenschaft. Nur in der Kirche fand man das Christenthum, in ihr aber auch das ganze Christenthum, so weit es in dieser Zeit zum Bewußtsein gekommen

war. Ein Unterschied, vollends ein Gegensatz zwischen Christlichem und Kirchlichem wurde entweder gar nicht empfunden, oder höchstens nur von einzelnen Personen und kleineren Parteien wahrgenommen und geltend gemacht.

Dieser Zustand entsprach der gegebenen Bildungsstufe und den Bedürfnissen der Völker in jener Zeit; er war beziehungsweise nothwendig und wohlthätig; er hat auch schöne und großartige Schöpfungen hervorgebracht. Aber um ein, nach christlichem Maaße gemessen, vollkommener Zustand zu sein, dazu fehlte ihm, alles anderen hier nicht zu gedenken, die eine große Hauptsache: die lautere Erkenntniß des Christenthums in seinem innersten Wesen, der wahrhaft und vollkommene christliche Charakter der Kirche selbst. Die Kirche hatte es verstanden, allen Dingen und Personen ihren Stempel aufzudrücken, sie hatte das ganze Leben in ihre Zucht genommen; aber gerade dieß vermochte sie in der Weise, wie sie es that, nur dadurch, daß sie das Christenthum selbst, indem sie es zu einem Gesetz und Zuchtmittel machte, seinem Grundcharakter nach alterirte. So war alles *kirchlich*, aber die Kirche selbst war nicht wahrhaft *christlich*. Da aber das Christenthum stärker ist, als jede durch Zeitelemente verunreinigte Kirchenform, so konnte dieses Verhältniß nicht auf die Dauer bestehen. Er mußte sich lösen, sobald das Wesen des Christenthums reiner und tiefer erfaßt wurde und vermöge des Fortschritts christlicher Bildung auch die Völker mehr und mehr der unbedingten Herrschaft kirchlicher Zucht entwuchsen.

Diese Veränderung wurde im Ganzen und Großen durch die *Reformation* bewirkt. Die Reformation hat nicht die Kirche aufgelöst; aber sie hat, indem sie das christliche Leben aus dem Gesetzeszustande hinüberführte in den Zustand evangelischer Freiheit, die Schranken aufgehoben, mit welchen die Gesetzlichkeitskirche des Mittelalters das ganze Dasein umzirkt hatte; sie hat die äußerliche Kirchen*herrschaft* gebrochen, und hat es möglich gemacht, daß in denjenigen Lebenssphären, die zu einer selbständigen Entwicke-

lung bestimmt sind, eine solche Entwickelung auch wirklich stattfinden kann. Der Staat wurde nun anerkannt als eine Ordnung von gleichfalls göttlicher Einsetzung, und sein Regiment als ein, nicht erst durch die Kirche, sondern selbständig berechtigtes. Kunst und Wissenschaft traten heraus aus den Hallen der Kirche in die offene Welt und freie Natur; sie eigneten sich mehr und mehr den gesammten Inhalt des Lebens an und verarbeiteten denselben nach den Gesetzen, die sich aus der Wesenheit der Gegenstände selbst ergaben. Das ganze gemeinsame Leben hörte auf, einen unmittelbar kirchlichen Typus zu tragen und auf allen Puncten von der Kirche bestimmt zu werden; es entfaltete sich auch das Nationale, dessen Rechte von der überall nach Einförmigkeit strebenden Kirche unterdrückt worden waren, in seiner Eigenthümlichkeit und Mannichfaltigkeit.

Aber die Emancipation von der Kirche, welche die Reformation brachte, war nimmermehr gemeint, als eine Emancipation vom Christenthum. Die Reformation wollte von der äußerlich gesetzlichen Herrschaft der Kirche nur befreien, um die innerlich geistliche Herrschaft Christi und seines Reiches desto tiefer und fester zu begründen. Das Christenthum hat und behält den Beruf, die Welt zu beherrschen, und an der Zuversicht auf diesen Beruf dürfen uns auch die verkehrtesten Versuche zu dessen Verwirklichung nicht irre machen.

Ist Christus in der That der König der Wahrheit, so muß er auch der König der Welt werden und der Glaube an ihn der Sieg sein, der die Welt überwindet. Enthält das Christenthum in der That das alleinige göttliche Lebensheil, die ewige Versöhnung und Erlösung der Menschheit, die Kräfte zur Vollendung des Daseins in seinen höchsten Beziehungen, so kann kein menschlicher Zustand und kein menschliches Verhältniß gedacht werden, für welches dasselbe nicht die letzte Grundlage und die oberste Norm zu bilden hätte. Auch erkennt das Christenthum diesen Beruf ohne Einschränkung an. „Siehe ich mache Alles neu:“ ist das Wort dessen, der auf dem

Stuhle sitzt[1]), das Wort des Christenthums selbst. Dieses Wort muß auch in Erfüllung gehen, nur in anderer Weise, als die Kirche des Mittelalters es anstrebte. War es nicht in der Ordnung, daß die Kirche den Staat und sein Regiment unter die geistliche Gewalt zu stellen, daß sie unmittelbar bürgerliche Gesetze vorzuschreiben und den Staat zu einem kirchlichen zu machen unternahm, so ist es doch ganz in der Ordnung, daß der Geist und die Principien des Christenthums selbst den Staat und sein Regiment durchdringen, seine Gesetzgebung beseelen und ihn zu einem wahrhaft christlichen machen. War es nicht in der Ordnung, daß die Kirche Kunst und Wissenschaft wie Mägde in ihren Dienst nahm und deren ganze Thätigkeit vorschriftsmäßig regelte, so ist es doch ganz in der Ordnung, daß Kunst und Wissenschaft auf freie Weise dem Dienste des Christenthums zugeführt werden und von ihm ihre höchsten Ideale und ihre tiefsten Grundlagen, den rechten Geist und die wahre Weihe für ihr Schaffen und Wirken empfangen. War es endlich nicht in der Ordnung, daß die Kirche das ganze öffentliche Leben zuchtmeisterlich überwachte, so ist es doch ganz in der Ordnung, daß das Christenthum selbst das letzte Fundament auch für das gesammte Gemeinschaftsleben bilde, daß durch das Christenthum alle die geistliche und leibliche Noth, an welcher die Gesellschaft leidet, wirklich gehoben und ein Zustand des Genügens in der That hergestellt werde.

Wenn nun dieß alles heute nicht, wie im Mittelalter, bewirkt werden kann durch die von außen nach innen wirkende kirchliche Satzung, so kann es nur bewirkt werden durch diejenige freie Einwirkung des Christenthums, welche zunächst das innerste Leben des Geistes und Gemüthes ergreift und von da aus auch über den ganzen Umkreis des äußeren Lebens sich verbreitet. Solche Art der Einwirkung ist die dem Wesen des Christenthums allein wahrhaft entsprechende, die allein dauernde. Aber sie ist auch die weitaus schwierigere; sie erfordert Mittel, die selbst nur aus der

1) Offenbar. 21, 5.

innersten Tiefe des Christenthums und aus dem vollkommensten persönlichen Durchdrungensein von dessen Kraft und Leben geschöpft werden können.

Die Aufgabe, den ganzen Inbegriff der Heils- und Beseligungskräfte des Christenthums in alle Kanäle des gemeinsamen Lebens hinein zu leiten, alles mit dem Geiste des Christenthums zu durchdringen und durch dasselbe einen wirklich befriedigenden Lebenszustand in der menschlichen Gesellschaft herzustellen, fällt nun allerdings auch heute noch der Kirche zu. Denn, was Aufgabe des Christenthums ist, das ist immer auch zu allererst Aufgabe der Kirche als der geordneten Gesammtträgerin der Gnaden und Gaben ihres Königs und Herrn. Allein da zur Lösung dieser Aufgabe Einwirkungen erforderlich sind, die nicht nur in das Innerste des Geistes und Gemüthes eindringen, sondern sich auch über alle Gebiete des menschlichen Lebens verbreiten: so reicht dazu die Kirche in ihrer gegenwärtigen Stellung für sich allein nicht vollkommen aus. Die äußere Herrschaft, welche sie einst übte, hat die Kirche nicht nur verloren, sie kann und darf dieselbe auch nicht wieder erobern wollen; die geistliche Herrschaft über die Gemüther aber, die nichts anderes ist als die Herrschaft des Christenthums selbst, hat sie noch nicht gewonnen. In dieser Lage der Dinge ist es, weil sich dieß auf geschichtlichen Wegen von selbst so gemacht hat, als etwas wahrhaft Providentielles anzusehen, daß es auch einen Bestand des Christenthums und eine christliche Thätigkeit gibt, die nicht unmittelbar kirchlicher und kirchenamtlicher Art sind, sondern aus innerstem persönlichem Trieb hervorgehen und in völlig freier Weise sich in allen Sphären der Gesellschaft bewegen. Und zwar denken wir hierbei nicht bloß an das, was oft nur zu ausschließlich christliche Thätigkeit genannt wird, die Erweisungen der helfenden Liebe, sondern an alle lebendigen Äußerungen und Wirkungen des christlichen Geistes in Wort und That, in Leistungen und Hervorbringungen jeglicher Art auf sämmtlichen Gebieten der menschlichen Gemeinschaft, namentlich auch auf denen der Literatur und Kunst, des

staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Der Inbegriff aller dieser Kundgebungen bildet das, was wir im Unterschied von der kirchlichen die sociale Bethätigung des Christenthums nennen. In ihnen erweist sich das Christenthum als eine Macht, deren Trägerin zu sein die Gesammtheit der lebendigen Christen berufen ist. Offenbar aber sind diese, aus der Mitte der christlichen Gesellschaft frei hervorgehenden Bethätigungen des christlichen Geistes von der höchsten Bedeutung: sie dringen in Kreise und auf Puncte des Lebens vor, welche der Kirche mehr oder weniger unzugänglich sind, wohin das an bestimmte Schranken gebundene kirchliche Amt in sehr vielen Fällen nicht zu dringen vermag; sie sind auch, gerade weil es freie, aus persönlichstem Drange entsprungene Kundgebungen christlichen Lebens sind, vielfach von einem größeren Erfolge begleitet, als das, was, auch beim besten Willen, die Kirche als öffentliche Anstalt zu thun vermag.

In diesem Sinne ist es nicht bloß die Kirche, die den Beruf hat, das Christenthum und sein Heil in alle Kreise der Gesellschaft einzuführen, sondern die ganze Gesellschaft, insoweit sie eine christliche geworden, hat den Beruf, dieß an sich selbst zu thun; und insbesondere wieder haben diesen Beruf diejenigen christlichen Persönlichkeiten, die, mit hervorragenden Gaben irgend einer Art ausgestattet, in der Lage sind, auf den großen Gebieten des gemeinsamen Lebens einen entscheidenden Einfluß zu üben. Die Kirche aber ihrerseits hat solcher Thätigkeit, so weit sie ihren Ordnungen nicht widerstreitet, nicht nur Raum zu geben, sondern sie hat dieselbe freudig als freie Bundesgenossin zu begrüßen. Und sie wird dieß auch, wenn sie es thut, gewiß nicht zu bereuen haben. Je umfassender und erfolgreicher die gesellschaftlich freie christliche Thätigkeit wirkt, desto mehr lebendige Kräfte, desto besser zubereitete Personen werden auch der Kirche wieder zugeführt werden, desto weiter wird auch ihr Einfluß sich wieder ausdehnen, und zuletzt wird es nicht fehlen, daß das sociale christliche Wirken in der Kirche aufgeht und das Kirchenthum wieder zur vollen Über-

einstimmung mit dem Christenthum gelangt; aber dann zu einer wahreren, tieferen und innerlicheren Übereinstimmung, als die mittelalterliche es war. Dann wird die Kirche ganz die Stellung im Leben einnehmen, die ihr gebührt. Sie wird eine Herrschaft üben, aber sie wird dieß nur thun, weil sie wahrhaft dient, und diese Herrschaft wird nur eine innerliche sein und nur so weit gehen, als die Kirche wirkliche Trägerin des zur geistigen Beherrschung der Welt berufenen Christenthums ist.

XX.

Abschluß durch Zusammenfassung unter der Idee der Persönlichkeit.

Wir haben oben als höchstes Ziel des Christenthums, auch in seiner kirchlichen Wirksamkeit, bezeichnet: die Herstellung einer Gemeinschaft gottbeseelter Persönlichkeiten zur Verwirklichung der göttlichen Willensordnung auf Erden. Dieser Anschauung stellt sich eine weitverbreitete Ansicht der Zeit feindlich gegenüber, welche lehrt: nicht der Persönlichkeit komme eine selbständige Bedeutung zu, sondern nur der Gattung; die Gattung aber habe die Bestimmung, nicht den Willen eines persönlichen Gottes zu verwirklichen, sondern die Gesetze, die in ihrer Natur, in ihrem allgemeinen Wesen liegen. Hier tritt uns ein Gegensatz entgegen, der keine Ausgleichung duldet: die eine Weltanschauung, welche die höchsten Dinge unter dem Gesichtspunct der Persönlichkeit auffaßt; und eine andere, welche die Idee der Persönlichkeit entweder ganz verleugnet oder zur völligen Bedeutungslosigkeit abschwächt. Es ist der Gegensatz der christlichen und der pantheistischen Weltanschauung, der höchste und durchgreifendste, der in unserer Zeit die Geister spaltet. Indem wir diesen Gegensatz bestimmter ins Auge fassen, nehmen wir die hierauf bezüglichen

Fragen wieder auf, die wir im Bisherigen an mehreren Stellen aufgeworfen, aber nicht beantwortet haben.

Wenn wir sagen, die Frage der Zeit sei: Christenthum oder Pantheismus? so haben wir uns darüber zunächst auszuweisen. Man könnte ja dem Christenthum gegenüber neben den Pantheismus auch den naturalistischen oder rationalistischen Deismus und den unumwundenen Atheismus stellen. Allerdings wird niemand leugnen, daß auch diese Denkweisen, theils noch theils wieder, in der Zeit vorhanden sind, und daß sie sich vielfach mit der pantheistischen begegnen und vermischen. Aber wenn es sich um die eigentlich einflußreichen geistigen Mächte der Zeit handelt, haben wir doch nicht sie zu nennen, sondern den Pantheismus oder das, was ihnen mit diesem gemein ist, und das ist eben die Persönlichkeitsauflösung.

Der Atheismus — um mit diesem zu beginnen — ist heute offener und unverschleierter unter uns vorhanden, als zu irgend einer Zeit; ja er ist aus der früheren Defensive in eine meist fanatische Offensive übergegangen. Allein trotz seiner gewaltsamen Anläufe kann er uns doch nicht zumuthen, ihn für eine große geistige Macht zu halten. Gerade in seiner heutigen Nacktheit schreckt er alles Edlere und Tiefere, alles Sittlichernste von sich zurück und es bleiben ihm im Wesentlichen nur diejenigen, die aus ganz anderen Interessen als denen des Denkens oder einer würdigeren Gestaltung des menschlichen Lebens von Gott los sein wollen; es bleibt ihm ein Theil jener Masse, von welcher der Dichter sagt: „im Zuschlagen sei sie respectabel, aber das Urtheilen gelinge ihr miserabel"; und eben darin können wir etwas geistig Bedeutsames nicht finden, sondern nur ein Merkmal des Gegentheils.

In weiteren und sittlich höheren Kreisen verbreitet zeigt sich allerdings immer noch eine deistische Denkweise. Diese, mag sie nun als Naturalismus dem Christenthum sich feindlich entgegensetzen, oder als Rationalismus sich ihm freundlich zuneigen, geht im Wesentlichen darauf hinaus, daß sie zwar einen

Gott, selbst einen persönlich gedachten, aber keinen wahrhaft lebendigen, in der Welt allgegenwärtig wirkenden Gott hat; sondern einen Gott, der nur die erste Ursache aller Dinge, zugleich aber der von ihm hervorgebrachten Welt ein vollkommen jenseitiger ist. Diese Denkart, die uns einerseits ein göttliches Wesen bietet, welches eigentlich nur einmal gehandelt hat, nämlich bei der Schöpfung, andrerseits eine Welt, die zwar in ihrem Anfang von Gott ist, aber in ihrem ganzen Verlaufe nicht mehr in Gott, sondern nur in sich selbst, zwischen beiden aber ein Verhältniß, das nicht als organisches, lebendiges betrachtet werden kann, sondern nur als mechanisches — ist eine Halbheit und Oberflächlichkeit, die als solche wohl einen breiten Raum einnehmen, aber vor einem tieferen Denken und auf die Dauer sich nicht behaupten kann. Es legt sich dem Deismus vielmehr diese Wahl vor. Entweder er muß, da doch der nur einmal wirklich handelnde, dann aber für den ganzen Weltverlauf zu Ruhe gesetzte Gott ein ganz abstractes Wesen und schon nahezu kein Gott mehr ist, auch den einen Punct, da dieses Gottwesen in realem Verhältniß zur Welt steht, die Schöpfung, aufgeben, und sich ganz nur an die selbstgenugsame Welt halten: dann also, will er für die Welt doch noch ein geistiges Princip haben, in Pantheismus, will er sie aus dem Blinden entspringen lassen, in Atheismus übergehen; oder er muß, wenn er die letzte Ursache der Dinge als ein geistiges, persönliches Wesen denkt, dieses auch als ein wahrhaft lebendiges, als den permanenten, alles durchwaltenden Grund der Welt denken; er muß mit der Allmacht und Allgegenwart Gottes und mit dem Begriff der Vorsehung Ernst machen; er muß die Bestimmung der Überweltlichkeit Gottes mit dem ebenso wesentlichen der Inweltlichkeit und ewigen Weltwirksamkeit Gottes zusammenfassen: und dann zu einem lebensvollen Theismus fortschreiten.

Thut er aber das Letztere, so muß er sich nothwendig auch zum Christenthum anders verhalten. Denn ist Gott ein wahrhaft lebendiger, so wird Er sich nothwendig auch mittheilen und

offenbaren; und ist Er ein das ganze Weltdasein durchwirkender, die ganze Weltentwickelung leitender, so werden wir, wie alles, so in eminenter Weise die höchsten, entscheidenden Momente der Weltentwickelung auf seinen verursachenden und ordnenden Willen zurückführen müssen. Haben wir aber so auf der einen Seite aus dem Begriff des lebendigen Gottes heraus die Forderung einer Offenbarung desselben, und auf der anderen Seite innerhalb der von dem lebendigen Gott geleiteten Weltentwickelung eine Erscheinung, in der sich uns, wie in keiner andern, das Göttliche in reinster sittlicher Gestalt kund gibt, die, wie keine andere, auf den Gang der höheren Menschheitbildung schöpferisch eingewirkt hat: dann werden wir ja nothwendig auch über diese Erscheinung ganz anders urtheilen und dieselbe auf viel concretere Weise aus göttlicher Ursächlichkeit ableiten müssen, als der Deismus es thut. So geht der Deismus entweder in Atheismus oder Pantheismus zurück oder er geht zu einem lebensvolleren und dann nothwendig specifischer christlichen Theismus d. h. zum Glauben an den persönlich lebendigen Gott des Christenthums fort; und es bleibt uns mithin, da wir den Atheismus außer Rechnung lassen, in der That nur die eine große Alternative zwischen Pantheismus und Christenthum.

Bezeichnen wir nun zunächst diese Alternative ihrem Inhalte nach näher unter dem Gesichtspuncte, den wir angedeutet haben.

Wir haben den Pantheismus als die Denkart bezeichnet, welche die Persönlichkeit entweder verleugnet oder zur Bedeutungslosigkeit herabsetzt. Er ist die Denkart der Persönlichkeitsflucht. Und zwar ist er dieß in Betreff aller der Objecte, die für uns von Wichtigkeit sind: in Beziehung auf Gott, in Beziehung auf den Menschen, und in Beziehung auf Den, der das Verhältniß zwischen Gott und Menschen vermittelt, auf Christum. Überall tritt hier das Bestreben hervor, das Feste und Kernhafte aufzulockern, die Persönlichkeit durch Zersetzung in ein Allgemeines zu vernichten.

Gott ist für den Pantheismus der absolute Geist, der die Welt als sein Anderes setzt und in der Natur zur Wirklichkeit, im Menschen auch zum Bewußtsein kommt. Indem sich der allgemeine Geist im Einzelnen besondert und in dieser Besonderung ein bewußter wird, entsteht freilich die Persönlichkeit; aber weder das Bewußtsein noch die Persönlichkeit sind in Wahrheit die des allgemeinen, absoluten Geistes, sondern nur die des individuell gewordenen. So ist Gott zwar das alle Persönlichkeit setzende Allgemeine, das fort und fort Personificirende, ja man hat ihn sogar, um doch den Begriff der Persönlichkeit scheinbar zu retten, von diesem Standpuncte aus die Allpersönlichkeit genannt; aber diese sogenannte Allpersönlichkeit existirt nicht in der Weise des wahrhaft persönlichen Geistes, hat für sich kein Bewußtsein, keinen Willen, kein alles zusammenfassendes Lebenscentrum, kein zwecksetzendes Wirken; sie ist in der That in sich selbst unpersönlich.

Ebenso wenig sind die von diesem Allgemeinen gesetzten menschlichen Individuen wahre Persönlichkeiten. Sie haben wohl Bewußtsein, aber es fehlen ihnen die anderen Merkmale des Persönlichen: die freie Selbstbestimmung, die für diese sich stellende höchste sittliche Lebensaufgabe, die mit beidem zusammen hängende in sich gegründete Dauer des persönlichen Lebens. Wie der allgemeine Geist nur in den Individuen seine Wirklichkeit hat, so haben diese nur in ihm ihre Wahrheit: sie sind, was dieser in ihnen ist, wozu dieser sie macht. Jeder ist also nur das, was er sein kann, und da Jeder nur etwas Beschränktes, Unvollkommenes zu sein vermag, so bedarf er der Ergänzung durch die Andern. Das Vollkommene, wahrhaft Sittliche kommt nie durch den Einzelnen zu Stande, sondern nur durch die sich compensirenden Alle, durch die Gattung. Das Wesentliche ist also die Gattung; ihr gegenüber sind die Einzelnen nur herausgenommene Partikeln, nur so oder anders ausgestattete Exemplare, die, weil sie nur Ausstrahlungen und Sondererscheinungen des Allgeistes sind, die das Vollkommene doch nicht verwirklichen können,

auch keine bleibende Bedeutung, nichts in sich Standhaltiges haben, sondern bloß als Momente, als verschwindende Puncte auftauchen und niedergehen, während die Gattung das allein Bleibende ist.

Zwischen einem Gott aber, welcher nur der dialectische Weltproceß, der processirende allgemeine Geist ist, und einer Menschheit, welche nur aus Exemplaren zusammengesetzt ist, kann natürlich kein Christus stehen, der eine bestimmt umschriebene, feste, gottmenschliche Persönlichkeit wäre. Auch Christo mußte von diesem Standpunct aus widerfahren, was nicht ausbleiben konnte: auch in dieses Menschenexemplar konnte sich die Idee nicht in ihrer ganzen Fülle ausgegossen haben; auch es mußte zu einem verschwindenden Puncte gemacht werden, um in die Gattung aufzugehen. Da dieß aber nicht anders bewerkstelligt werden konnte, als durch Auflösung der in den Evangelien so bestimmt ausgeprägten Gestalt Christi in ein mythisches Gebilde, so war die mythificirende Behandlung des Lebens Jesu etwas von diesem Standpuncte aus mit Nothwendigkeit Gegebenes.

Demnach erkennt diese Weltanschauung in Gott nicht das in unendlicher Kraft sich in sich selbst concentrirende Absolute, sondern nur das in der Gesammtheit der Einzelexistenzen Wirkliche und darum in diese Aufgehende, in Wahrheit also das „schlechthin Dissolute"; im Menschen nicht ein in sich gegründetes, in sich werthvolles Selbstleben, sondern nur ein Fragment, ein Exemplar der Gattung, welches, schon dadurch ein für allemal unvollkommen, daß es Exemplar, Individuum ist, seinen Werth allein dadurch hat, daß es zur vervollkommnenden Ergänzung der Gattung einen Beitrag liefert; in Christo endlich nicht eine geschichtlich erkennbare hohe Lebensgestalt, sondern auch nur eines dieser Exemplare, dem aber das Loos geworden, Veranlassung zu geben zu einer reichen, wunderbar verherrlichenden Mythenbildung.

Während so der Pantheismus alles wahrhaft persönliche Le-

ben auflöst, ist das Christenthum durch und durch Personalismus.

Der Gott des Christenthums ist überall der sich selbst wissende und wollende, der in allem Seienden sich selbst schlechthin bethätigende. Er, der ebenso über die Welt erhabene als sie mit seinem Geist und Leben allgegenwärtig durchdringende, ist der persönliche Urheber und Lenker aller Dinge: nicht die diffuse Allpersönlichkeit oder das confuse Personen-All des Pantheismus, wohl aber die absolute Urpersönlichkeit, welche, ohne die Welt als Schranke sich gegenüber zu haben, doch in der Weise des persönlichen Geistes selbstbewußt in derselben wirket.

Eben darum ist auch die Offenbarung Gottes eine persönliche, überall vorzugsweise in That und Handlung auftretend und zuletzt in der ausgeprägtesten Gestalt der Persönlichkeit sich vollendend. In diesem Zusammenhang liegt, ohne daß es in der Schrift mit Worten ausgesprochen zu werden braucht, das höchste Gewicht auf der Persönlichkeit Christi, und zwar auf der gerade so beschaffenen. Er ist, indem er das ihm innewohnende Göttliche auf die freieste und selbständigste Weise in menschlicher Form darstellt, der Gipfelpunct und das Urbild der menschlichen Persönlichkeit, der persönliche Mittler zwischen Gott und den Menschen, das persönliche Lebenscentrum des Gottesreiches und der in dasselbe aufzunehmenden Menschheit. In alles, was Er spricht und thut, ist die Bedeutung des Persönlichen, der Mittheilung seiner selbst gelegt, und alle Wirkungen, die von ihm ausgehen, haben eben dadurch, daß Er mit seiner Person, mit seinem heiligen Willen und dem Herzschlage seiner Liebe darin ist, ihre eigenthümliche Kraft.

Ganz dem entsprechend wird im Christenthum auch die Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit und ihr Verhältniß zur göttlichen aufgefaßt. Schon der vorbereitenden Offenbarung zufolge ist der Mensch nicht ein so oder anders determinirtes Exemplar seiner Gattung, als vorübergehendes Moment aus dem All-

gemeinen auftauchend und wieder in dasselbe untergehend; vielmehr trägt er als Mensch das Bild des Gottes an sich, der ihm seinen Odem eingehaucht, ist also nicht nur darauf angelegt, kraft seines Geistes aus sich selbst heraus zu handeln und in einer ihm zugewiesenen Lebenssphäre Herr zu sein, wie Gott der Herr ist über alles, sondern auch dazu bestimmt, in lebendige Gemeinschaft mit Gott, dem Urgrunde alles Lebens, zu treten, und in dieser Gemeinschaft sich zu einem dem göttlichen Willen entsprechenden Sein zu vollenden. Im Christenthum aber, welches eben die Absicht hat, das göttliche Bild im Menschen theils wiederherzustellen, theils nach dem Urbilde Christi zur Vollendung zu führen, tritt die Bedeutung der Persönlichkeit vollends mit einer alles überstrahlenden Klarheit hervor: denn das ganze Werk des Christenthums ist ja in Beziehung auf den Einzelnen die Herausbildung einer gottgeeinigten, in Gott freien, seligen, unvergänglichen Persönlichkeit, in Beziehung auf die Menschheit aber die Herstellung einer in selbstverleugnender Liebe sich bethätigenden Gemeinschaft solcher Persönlichkeiten. Und so muß natürlich auch das Verhältniß, welches das Christenthum für die höchste Lebenssphäre begründen will, ein wesentlich persönliches sein. Es ist Gott und Christo gegenüber durchaus das Verhältniß des persönlichen Vertrauens, der persönlichen Hingabe, der persönlichen Liebe und hinwiederum der Gewißheit des persönlichen Angenommenseins und Geliebtseins.

Vollständiger und klarer kann sich der unendliche Werth, die gottgeweihte Würde der menschlichen Persönlichkeit gar nicht ausdrücken, als es im Christenthum geschieht. Keine Religion ist in dieser Beziehung dem Christenthum auch nur von ferne gleich zu stellen; und es ist eben dieß auch der Punct, von dem aus das Christenthum in eminenter Weise seine schöpferischen, weltumbildenden Wirkungen an dem Einzelnen, in der Familie, im bürgerlichen Leben, in den staatlichen Zuständen, in den Verhältnissen der Völker zu einander, ja in der ganzen Gestaltung der Menschheit hervorgebracht hat.

Nur in diesem Zusammenhang, als ein System und Organismus von Persönlichkeiten, hat das Christenthum Sinn und Bedeutung. Es ist der höchste Persönlichkeits-Ausdruck von Seiten Gottes, die höchste Persönlichkeits-Bildung auf Seiten des Menschen: eine Bildung, die, von der göttlichen Urpersönlichkeit ihren Ausgang nehmend und durch die gottmenschliche Persönlichkeit des Erlösers hindurchgehend, das besondere Sein des Einzelnen nicht aufzehrt, sondern durch Steigerung zum wahrhaft Persönlichen, in sich Selbständigen dauernd befestigt und bewahrt. Nur in diesem Sinne kann man auch das Christenthum mit vollem Recht die Religion des Geistes und der Freiheit nennen. Des Geistes, nicht etwa bloß weil es vermöge seiner Innerlichkeit einen Gegensatz zu den sinnlichen Religionsformen bildet; sondern aus dem weit mehr auf das Concrete gehenden Grunde, daß es einerseits ein Ausfluß des Geistes in seiner höchsten und wahresten d. h. persönlichen Gestalt ist, und andrerseits den Zweck hat, den creatürlichen Geist zum erfülltesten d. h. wahrhaft persönlichen Dasein zu erheben. Der Freiheit, nicht etwa, weil es eine Entbindung des Menschen von allem äußerlichen Gesetz zur abstracten Autonomie ist; sondern weil, wo der Geist des Herrn, eben da auch die wahre Freiheit ist [1]), weil es hier der Sohn ist, der wahrhaft frei macht [2]), weil also die in Gott absolut freie Persönlichkeit Christi auch in anderen die höhere Persönlichkeit entbindet und bildet, und sie zur lebenerfüllten Freiheit in Gott erhebt.

Solchergestalt stehen sich die christliche Weltanschauung, deren Kern die Persönlichkeit ist, und die pantheistische, die diesen Kern zerstört, schlechthin entgegen. Wenn es aber klar ist, daß mit dem Begriff der Persönlichkeit das Christenthum selbst steht oder fällt, so erhebt sich nun mit allem Gewicht die Frage: auf welcher Seite ist die Wahrheit? Auf Seiten des Systems, welches die Persönlichkeit bejaht, oder des Systems, welches sie verneint? Um diese Frage, wenn auch nur in gedrängter Kürze, zu beant-

1) 2 Cor. 3, 17. 2) Joh. 8, 36.

worten, müssen wir näher auf das Wesen der Persönlichkeit eingehen und von da aus unsern Schluß ziehen.

Das Persönliche ist vor allen Dingen nothwendig ein Lebendiges. Das Unbelebte oder Todte kann nicht persönlich sein. Verstehen wir nun unter Leben ein Sein, welches nicht bloß von außen her bestimmt wird, sondern in sich selbst eine treibende Kraft hat, vermöge deren es mit der Außenwelt in Wechselwirkung tritt und für die Wirkung, ebenso der umgebenden Welt auf sich, als seiner auf die Welt einen Inbegriff sich ergänzender Werkzeuge oder Organe besitzt: so werden wir für das Persönlichsein vorerst das Vorhandensein eines solchen Wechselverhältnisses, insbesondere die Fähigkeit, von sich aus zu wirken, und die dazu nothwendigen Organe fordern müssen. Aber nicht dieses für sich macht schon die Persönlichkeit. Es gibt ein Leben, welches, schon weil es ganz an den Raum gebunden ist, nicht persönlich sein kann; es gibt aber auch ein frei sich bewegendes, welches doch noch ein unpersönliches ist, weil es nicht in sich und für sich, sondern nur in Anderm und für Anderes ist, weil es, obwohl von sich aus wirkend, doch nicht mit bewußtvoller Freiheit wirkt. In diesem Sinne ist nicht nur das Thier unpersönlich, sondern auch der Gott und der Mensch des Pantheismus: der Gott, weil er nicht in und durch sich selbst, sondern nur in der Welt und durch die Welt ist und nur im Menschen zum Bewußtsein kommt; der Mensch, weil er sein wesentliches Sein nur in der Gattung hat und so ist, wie er durch diese als Exemplar bestimmt wird. Persönlich ist nur das Lebendige, welches nicht bloß in einem Andern und für ein Andres, sondern in sich und für sich Sein und Leben hat, also das entweder schlechthin oder doch beziehungsweise Selbständige. Zur Selbständigkeit gehört, daß sich das Lebendige in einem einheitlichen Mittelpuncte seines Seins dauernd und gleichmäßig zusammenfasse und von diesem Mittelpunct aus wirke. Dieses centrale für sich selbst Sein und von sich aus Wirken nennen wir Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Persön-

lich ist also nur der sich bewußtvoll selbst bestimmende, der freie Geist. Da nun aber das Geistsein ein Sein nicht bloß für sich, sondern auch für Andre, ein sich Mittheilen ist, die wahrhaft freie Weise aber für Andere zu sein in der Liebe besteht, so finden wir zugleich eine Grundbestimmung der Persönlichkeit in der Liebe und erkennen nur da, wo die Möglichkeit der Liebe gegeben ist, auch die Basis zum persönlichen Leben, nur da, wo die Liebe sich wirklich entfaltet hat, die Vollendung dieses Lebens an. Demnach bezeichnen wir als persönlich dasjenige Wesen, welches sich als Geist denkend und bewußtvoll in sich zusammenfaßt, von sich aus in freier, den Gesetzen seiner Natur entsprechenden Selbstbestimmung wirkt, Andern gegenüber sich bethätigt durch die Liebe, in aller Wechselwirkung mit Anderem aber als ein sich selbst gleiches, für sich seiendes, also selbständiges sich behauptet.

Aus diesem Begriff der Persönlichkeit geht hervor, daß das Persönliche seiner Natur nach zugleich ein Sittliches und auf sittliche Gemeinschaft Angelegtes ist. Wo freies geistiges Selbstwirken ist, da ist nothwendig ein höchster Lebenszweck, dem dasselbe zustrebt. Dieser Lebenszweck kann nicht bloß für den Einzelnen vorhanden sein, sondern stellt sich gemeinsam für Alle, die derselben vernünftig-persönlichen Natur theilhaftig sind; aber er kann nur vollständig erreicht werden durch das Zusammenwirken der verschiedenen an die einzelnen Persönlichkeiten vertheilten Gaben, und die lebendige Grundlage solchen Zusammenwirkens ist die Liebe. Mit der sittlichen Bestimmung der Persönlichkeit hängt wieder zusammen, daß das Persönliche als ein um sein selbst willen Daseiendes betrachtet werden muß: denn das Sittlichfreie kann nie, wie eine Sache, bloß Mittel für Anderes sein, sondern trägt den Zweck seines Daseins in sich selbst. Im Begriff der Persönlichkeit überhaupt aber liegt es, daß sie den Mittelpunct eines bestimmten Seins bildet und mit diesem selbst gesetzt ist. Alles, was einem persönlichen Wesen zukommt, der ganze Inbegriff seiner Pflichten und Rechte, seines Besitzes und seiner Ansprüche, ruht auf dessen Persönlichkeit

und hat in dieser seinen letzten dauernden Grund. Die Persönlichkeit selbst aber ist etwas Ursprüngliches: sie steht zwar, insofern sie eine creatürliche ist, unter dem Gesetze der Entwickelung und ist in diesem Sinn ebensowohl der Durchbildung zu immer höherer Vollkommenheit fähig, als der Herabwürdigung und dem Verderben ausgesetzt; aber sie kann nicht erworben werden, wo sie nicht ist, und nicht willkürlich aufgegeben, wo sie ist; sondern sie ist einfach entweder gegeben oder nicht gegeben.

Verstehen wir so unter dem Persönlichen das im Centrum des freien Bewußtseins einheitlich und dauernd sich Zusammenfassende und von dem Centrum bewußter Freiheit und Liebe aus Wirkende, so werden wir in Beziehung auf Gott sagen müssen: entweder ist Gott ein persönlicher oder er ist überhaupt gar nicht, denn er ist alsdann nicht lebendiger Geist. Ein Wesen, das sich nicht selbst hat und weiß, das nicht einen einheitlichen, unverrückbaren Mittelpunct des Bewußtseins und Wirkens besitzt, ist kein Geist. Man spricht zwar auch von einem Geiste der Zeit, der Wissenschaft, des Volkes, der Welt; aber dabei hat man dann nur ein aus dem Einzelnen Abgezogenes, nicht ein für sich Seiendes, concret Lebendiges im Sinne. Mag man in ähnlicher Weise Gott den allgemeinen oder absoluten Geist, den Weltproceß, die Dialektik des Alls nennen: man hat dann immer nur einen in das Ganze aufgehenden Geist, der nicht für sich ist, sondern eines Andern bedarf, nicht nur um zum Bewußtsein, sondern auch um zum wirklichen Sein zu gelangen. So hört er, obwohl er die Macht sein soll, welche die Welt und den Menschengeist setzt, doch auf der alles Bedingende und Selbstgenugsame zu sein und wird vielmehr zum Allerbedingtesten; seine vorgebliche Allpersönlichkeit besteht in der That darin, kein persönliches Selbst zu sein, und diese Unpersönlichkeit ist nichts anderes als vollkommene innere Unbestimmtheit und zerfließende Gestaltlosigkeit. Nimmermehr aber vermochte das in sich Unbestimmte den ganzen Inbegriff von Bestimmungen, das in sich Gestaltlose die ganze Fülle

von Gestaltungen hervorzurufen, die wir in der sinnlichen und übersinnlichen Welt vorfinden, und am wenigsten kann das in sich Bewußtlose, Blinde und Unfreie in einem Andern zum Bewußten, Sehenden und Freien werden oder das Bewußte, Vernünftigfreie und Persönliche aus sich hervorbringen. Vielmehr müssen wir Gott entweder als Geist denken, der von eigenem Bewußtsein und eigener Freiheit aus ebensowohl selbst Gestalt und Bestimmtheit hat, als auch die Welt gestaltet und bestimmt, oder wir müssen, indem wir das Göttliche ganz nur in der Welt finden, dann auch gar nicht mehr von einem wirklichen Gott sprechen, sondern nur von einem Allsein, von einer Welt, in Betreff deren höchstens der Unterschied gemacht werden könnte, daß sie einerseits eine sich selbst verursachende, andrerseits eine von sich verursachte ist.

Daß der Gedanke der göttlichen Persönlichkeit, wie alles, was immer wir von Gott denken mögen, auch seine Schwierigkeit hat, stellen wir nicht in Abrede: wäre das göttliche Wesen so plan, wie eine arithmetische Formel, dann wäre Gott nicht der Unendliche. Die Hauptschwierigkeit aber, die man dem Gedanken entgegenzustellen pflegt, scheint uns in Wahrheit nicht von entscheidendem Gewicht zu sein. Man sagt: jedes Ich setzt ein Du, jede Persönlichkeit eine andre voraus; da sie nun an dieser eine nie ganz zu durchdringende Schranke hat, so gibt es keine Persönlichkeit ohne Beschränkung, ohne Negation; mithin würde der Begriff der Persönlichkeit, wollten wir ihn auf Gott anwenden, die Schrankenlosigkeit oder Absolutheit seines Wesens aufheben und damit das Gottsein selbst zerstören. Hierbei setzt man jedoch göttliche und menschliche Persönlichkeit vollkommen gleich, und betrachtet die Form, in der die creatürlich-menschliche Persönlichkeit auftritt, als etwas zum Wesen der Persönlichkeit selbst Gehöriges. Die menschliche Persönlichkeit kommt zu ihrer vollen Entwickelung allerdings nur in beziehungsweiser Gegensätzlichkeit gegen andre und damit in der Beschränkung. Aber zum Wesen der Persönlichkeit an sich gehört es nicht, Schranke zu haben, sondern das, was die Persönlichkeit

constituirt, liegt darin, ein dauerndes Bewußtseins- und Willens-Centrum des eigenen Seins und Lebens zu haben. Dieses können wir in Gott anerkennen, ohne deßhalb ein Anderes zu fordern, an dem sein Bewußtsein erst entstünde, oder die Welt ihm in diesem Sinne als Schranke entgegenzusetzen. Gott ist nicht, wie es die creatürlichen Persönlichkeiten sind, eine Persönlichkeit andern gegenüber, sondern er ist die Persönlichkeit, die schöpferische und absolute, die Urpersönlichkeit. Das Wesen dieser Urpersönlichkeit aber bringt es mit sich, daß sie die Welt und die Organe, durch welche sie auf die Welt wirkt und mit derselben im Wechselverhältniß steht, selbst setzt, daß sie also an der Welt, obwohl davon sich unterscheidend, doch nicht eine Schranke haben kann, sondern sie schlechthin mit ihrem Geist und ihrem Willen durchdringt. So ist die Persönlichkeit für Gott nicht in irgend einem Sinne Negation, sondern vielmehr die reinste Position, die Fülle des alles beherrschenden Selbstlebens. Auch ist es nicht bloß unbedenklich, sondern selbst nothwendig, die übrigen Bestimmungen, die wir oben als Merkmale der Persönlichkeit hervorgehoben haben, in absoluter Weise auf Gott anzuwenden: die schlechthinige Selbständigkeit und Freiheit; die vollkommene Selbstmittheilung durch Liebe; die höchste sittliche Zwecksetzung und Zweckthätigkeit; das ganz in sich selbst gegründete, in keiner Beziehung nur als Mittel dienende Sein; die absolute Ursprünglichkeit und Unzerstörbarkeit des eigenen persönlichen Lebens und die Beziehung alles dessen, was von Gott ausgeht oder zu ihm in Verhältniß steht, auf diesen letzten centralen Lebensgrund.

Steht uns solchergestalt die Persönlichkeit Gottes fest, so gestaltet sich von diesem Mittelpuncte aus alles Christliche und Menschliche auf die entsprechendste und würdigste Weise. Die persönliche Offenbarung Gottes in Christo hat ihre natürliche und nothwendige Voraussetzung; die gerade auf dem Gebiete des Persönlichen schöpferischen, menschheitumgestaltenden Wirkungen des Christenthums, welche, wie alles wahrhaft

Große und Lebensmächtige, auf einen persönlichen Urheber zurückweisen, haben ihr durch die Sache selbst gefordertes Fundament; die Darstellung des Christenthums in der Schrift hat ihren lebendigen und unzerstörbaren Kern; der Glaube und die Liebe, als durchaus persönliche Lebensbeziehungen, haben ihren höchsten persönlichen Gegenstand und das aus beiden fließende Gebet sein vernehmendes Vaterohr; die Menschheit hat in dem Lebensfürsten ihr wirkliches Haupt und die Weltgeschichte ihren Mittelpunct und ihre Lösung. Alle Verhältnisse und Ordnungen in der Menschheit aber erhalten die sicherste Grundlage, die edelste Gestaltung und die höchste Weihe. Der Einzelne, als von dem persönlichen Gott ins Dasein gerufene und seines Bildes gewürdigte Persönlichkeit, hat die Gewißheit der höchsten sittlichen Bestimmung und eben damit auch die Bürgschaft ewiger Dauer; die Verbindung der Geschlechter in der Ehe ist als Gemeinschaft gottebenbildlicher Persönlichkeiten der höchsten Weihe theilhaftig; die Pflichten und Rechte aller in ihrem gegenseitigen Verhältniß gewinnen in der Persönlichkeit die sicherste Gewähr; die Erziehung und Bildung erfreut sich eines unverrückbaren tiefsten Grundes und eines hohen herrlichsten Zieles; die Kirche findet im lebendigen Glauben und in der persönlichen Liebe ihre unvergängliche Mission; und auch der Staat, der zwar auf dem Rechte ruht und das Gebiet des Glaubens und der Liebe der Kirche anheimgibt, aber doch nur dann zum wahrhaft menschlichen wird, wenn er eine geordnete Einigung freier Persönlichkeiten zur Förderung der höchsten sittlichen Zwecke ist, besitzt in der Anerkennung und richtigen Ausprägung dessen, was die Persönlichkeit ist und sein soll, die wahrhaft bildende Kraft und die lebensvollste Grundlage.

Löschen wir dagegen mit dem Pantheismus die Persönlichkeit Gottes und das gottebenbildlich Persönliche im Menschen aus, so gestaltet sich alles von Grund aus anders und wir erhalten eine Welt, in welcher nichts von dem zu finden ist, was wir so eben als Grundlage eines würdigen Menschenlebens bezeichnet

haben. Kann der Geist, welcher der göttliche genannt wird, sich nur im Ganzen der Gattung darstellen, nie aber im Einzelnen in aller Fülle sich offenbaren, so hat auch die Überlieferung von der Offenbarung Gottes in Christo keine Wahrheit, sondern ist nur Phantasiegebilde. Die Geschichte hat dann nicht ein wirklich Göttlichhöchstes aufzuweisen, sondern nur die täuschende Vorstellung von einem solchen; die Menschheit ist ihres Hauptes, ihres lebensvoll verknüpfenden Mittelpunctes beraubt und an dessen Stelle tritt die alles verschlingende Gattung. Innerhalb der Gattung selbst aber hört natürlich auch die volle Bedeutung der Persönlichkeit auf. Zuerst dem gegenüber, was Gott genannt wird. Zu einem in sich Unpersönlichen kann kein persönliches Verhältniß statt finden: kein persönliches Vertrauen, keine persönliche Liebe, kein persönliches Gebet, also nichts von dem, was nach der Überzeugung aller Völker und aller Zeiten, aller Denker und aller Frommen von jeher den Inbegriff der Religion ausgemacht hat. Dann aber auch in der Beziehung des Menschen auf sich selbst und auf Andere. Betrachtet der Mensch sich selbst nur als Exemplar der Gattung, das nun einmal so ist, wie es ist, und über sich nicht hinaus kann, das sich bei seiner Unvollkommenheit und Sünde damit zu beruhigen hat, durch Andre ergänzt zu werden: so ist die sittliche Idee und das sittliche Streben ausgelöscht, und am wenigsten kann von einer sittlichen Vollendung, die sich jenseits dieses fragmentarischen Lebens vollzöge, die Rede sein. Betrachtet er ebenso auch die Andern nur als Gattungsexemplare, so verlieren sie für ihn mit der sittlichen Bestimmung auch ihre wahre Würde und er wird sich keinen Augenblick bedenken, sie als Mittel für seine Zwecke zu gebrauchen. Auf keinen Fall kann sich da, wo das ganze Gewicht auf die Gattung gelegt wird, eine wahre Gemeinschaft freier Persönlichkeiten, eine Kirche und ein ächtmenschlicher Staat bilden oder erhalten. Die Kirche, ihres göttlichen Grundes und Gegenstandes beraubt, muß sich natürlich sofort vollständig auflösen. Aber auch der Staat muß eine Umwandlung erfahren,

welche wir von Auflösung nicht mehr werden unterscheiden können. Seine letzten Grundlagen: die Ehe und die Erziehung, der Besitz und die persönliche Verpflichtung werden bis ins Innerste erschüttert, ja der Zerstörung zugeführt. Das Verhältniß zweier Gattungsexemplare zu einander ist keine Ehe mehr. Die Erziehung, die kein sittliches Ideal mehr hat und von dem Grundsatz ausgeht, daß Jeder ist, was er sein kann, hört auf, eine menschliche Bildung zu sein. Der Besitz, dem die Grundlage der Persönlichkeit entzogen ist, ist ein völlig unsicherer geworden und droht jeden Augenblick in die Vertheilung unter die gleichberechtigten Exemplare überzugehen. Und die Verpflichtung der Treue, des Gehorsams, welche im Gewissen ruhend und durch Anrufung des lebendigen Gottes bekräftigt, durchaus eine persönliche ist, weicht der Unterwerfung unter die Gewalt oder unter das, was die Gattung in ihrer Mehrheit angemessen findet. Die eigentlich staatbildende Kraft, die ihre Wurzel in der sittlichen Persönlichkeit hat, ist verloren gegangen und die früher oder später hervortretende, aber in sich nothwendige Consequenz ist der Socialismus oder Communismus.

An diesem Scheidewege steht unsre Zeit. Auf der einen Seite der Pantheismus mit allen seinen Consequenzen, auf der andern Seite das Christenthum mit den seinigen.

Dort ein alles verzehrendes und auflösendes Allgemeines, ein alles setzender und alles wieder aufhebender Weltproceß, der Gott genannt wird, aber sich als einen Gott erweist, den man nicht lieben und zu dem man nicht beten kann; ein Christus, der, wo nicht eine Grauengestalt, so doch jedenfalls nur eine aus der Menschheit auftauchende und wieder in dieselbe niedersinkende Nebelgestalt ist; eine Menschheit, die kommt, man weiß nicht woher, und geht, man weiß nicht wohin, ohne religiösen Kern, ohne sittliches Ideal, ohne kirchenbildende, ja ohne wahrhaft staatsbildende Kraft, und am Ende in die Societät der Bienen und Biber oder in das infusorische Leben der Masse sich auflösend. Hier die concreteste Lebensgestaltung in würdigster Steigerung und reichster Mannich-

faltigkeit: ein Gott, der als ewig schöpferischer Geist alles hervorbringt und trägt, der als heilige Liebe alle Sphären des Daseins beseelend durchdringt und von dem eine Lebensordnung ausgeht, als deren letztes Ziel die Heiligung und Beseligung Aller erscheint; ein Christus, der der reinste persönliche Ausdruck dieser göttlichen Liebesweisheit ist; eine Menschheit, die, des persönlichen Verhältnisses zu dem Allheiligen gewürdigt und von dem Erlöser mit unvergänglichen Kräften dazu ausgestattet, den Beruf hat, auf diesem Grunde eine Gemeinschaft der reichsten, mannichfaltigsten und edelsten Lebensentwickelung in Staat und Kirche zu bilden und so einem noch höheren Ziele, als dem bloß zeitlichen, entgegen zu reifen.

Dort ein Vernichtungsschritt der Weltdialektik durch alles Leben hindurch; ein Hervortauchen aus unbekanntem Dunkel, ein Moment des irdischen Lichtes und dann wieder ein Zurücksinken in noch tieferes Dunkel. Hier ein Gang der Erhaltung und Verherrlichung vom Leben zum Leben, von Licht zu Licht: ein eigenthümlich Lebendiges, so gewollt von einem Gotte, der heilige Weisheit und Liebe ist, unter seiner Ordnung und Leitung sich heranbildend und zum höchsten Leben seiner Gemeinschaft für die Ewigkeit sich verklärend.

Kann hier noch eine Wahl sein? Wer Sinn für das Lebendige, Menschenwürdige, Heilige hat, der braucht nicht zu wählen; er hat schon gewählt; und die so gewählt haben, werden das Salz der Zukunft sein.

Beilagen.

I.

Die feuerbach'sche Behandlung des Christenthums.

Das genauere Eingehen auf diesen Gegenstand würde in unsre bisherige Darstellung eine störende Abschweifung gebracht haben. Indeß wird man es als eine durch den Stand der Dinge geforderte Ergänzung anerkennen, wenn wir in einer Beilage auch diejenige Denkart ins Auge fassen, welche, an die hegel'sche Linke sich anreihend, von der idealistischen Auflösung des Christenthums fortgeschritten ist zum Versuche der Zerstörung aller Religion. Wo ein solcher Versuch gemacht wird, da kann freilich für die tiefere Erkenntniß vom Wesen des Christenthums nichts gewonnen werden. Doch aber, da diese Tendenz mit der anmaßungsvollsten Zuversicht auftritt, der allein wahre Schlüssel auch zu den Mysterien des Christenthums zu sein, so wollen wir sie wenigstens nach dieser Seite hin, soweit es unserm Zweck entspricht, näher prüfen.

Die hegel'sche Lehre wollte das Göttliche nicht schlechthin leugnen: sie erkennt ein Absolutes an, welches sie sogar nach seiner tieferen Bestimmung nicht bloß als Substanz, sondern als Subject und Geist bezeichnet. Nur ist dieser absolute Geist nicht in sich selbst bewußter, mit Bewußtsein wirkender, persönlicher Geist; sondern, an sich bewußtlos und unpersönlich, setzt er sich als Anderes, als Natur und endlichen Geist, und gewinnt erst in dem letzteren Bewußtsein und Persönlichkeit. So ist Gott nicht der in sich ruhende, aber in freier Selbstbestimmung alles bewegende Urgeist, sondern er ist selbst die ewige Bewegung, der un=

endliche Proceß des sich zum wirkilchen Subjecte machenden Allgemeinen, welches erst in diesem Subjecte zur wahren Wirklichkeit kommt, aber natürlich auch als absoluter Proceß die Persönlichkeits-Puncte, die es aus sich herausgesetzt hat, wieder in sich zurücknimmt und so in endloser Dialektik des Setzens und Wiederaufhebens, des Werdens und Vergehens der endlichen Existenzen durch die Reihe der Zeiten fortschreitet. Immerhin wird hier noch ein Allgemeines, Absolutes anerkannt, welches zwar erst im endlichen Geiste seine volle Wirklichkeit, in dem allein aber auch der endliche Geist seine volle Wahrheit hat. In diesem Zusammenhange bleibt noch Religion, freilich nicht im theistischen Sinne, als Verhalten von bewußtem Geist zu bewußtem Geist, aber doch als Verhalten des Menschen zu dem in ihm sich verwirklichenden Absoluten, als Zurückgehen des Menschen in den stillen ewigen Grund seines Wesens, als Sichversenken des Menschen in das ihm unmittelbar innewohnende Göttliche.

Indeß ist freilich der absolute Geist, der erst im Menschen sich verwirklicht, der ein Anderes werden muß, um überhaupt etwas Bestimmtes zu sein, eine sehr gestaltlose, verschwebende Allgemeinheit. Der Begriff desselben leistete einem Denken, welches Realeres und Festeres suchte, keinen starken Widerstand; es bedurfte nur eines kühnen Griffes, um das, was doch nur in dem Menschen bewußt und wirklich wird, ganz in das Wesen und Bewußtsein des Menschen hereinzuziehen und es, statt als die das menschliche Wesen setzende Macht, vielmehr als ein vom Menschen selbst Gesetztes zu betrachten. Dann stellte sich die Sache natürlich anders und zwar so: Nicht dadurch, daß Gott, das Absolute, sich zu einem Andern macht, wird der endliche Geist, der Mensch; sondern dadurch, daß der Mensch sein eigenes Wesen als ein anderes aus sich herausstellt, entsteht Gott; aber der so aus dem menschlichen Wesen herausgestellte Gott hat keinen andern Werth als den eines menschlichen Gedankenbildes, in welchem wohl der Mensch zum Bewußtsein des eigenen Wesens gelangt, dem aber

nichts Objectives entspricht. Wenn dort das Göttliche ein Sein war ohne Bewußtsein, so wurde es hier ein Bewußtsein ohne Sein. Die Religion hatte auch dort schon aufgehört ein Verhältniß von Geist zu Geist zu sein, aber sie war doch noch ein Zurückgehen des Geistes in seinen ewigen Grund, und das Christenthum, als das intensivste Sichselbsterfassen des Geistes in seiner Göttlichkeit und Wahrheit, konnte, wenn auch in einer von ihm selbst nicht so gemeinten Weise, immerhin mit einem scheinbaren Grund als die vollkommene Versöhnung des Geistes mit sich, als die absolute Religion bezeichnet werden. Hier aber hatte die Religion gar keinen außermenschlichen Gegenstand mehr: sie war nur die Beziehung des Menschen auf sich selbst und hatte wohl darin Wahrheit, daß sie den Menschen zum Bewußtsein seines eigenen Wesens brachte; darin aber, daß sie ihm dieses Wesen als ein anderes, äußerliches, als Gott vorstellte, also gerade durch das, wodurch sie Religion war, beruhte sie auf bloßer Täuschung und führte nicht zur Versöhnung, sondern zum tiefsten Widerspruch und zur Selbstentzweiung des Menschen. Das Christenthum aber vollends war die Religion, welche, indem sie diesen Widerspruch in dem Gottmenschen personificirte und fixirte, den Menschen vollständig außer sich brachte und sich so als ein Räthsel des menschlichen Geistes hinstellte, zu dem wir den Schlüssel nur dann besitzen, wenn wir alles das, was die christliche Lehre von Gott aussagt, auf den Menschen zurückführen, welcher der eigentliche Gott des Christenthums ist, also den ganzen Proceß, den das Christenthum vorwärts gemacht hat, mit ihm selbst rückwärts machen und damit den Menschen, der sich selbst in Christo und im christlichen Gott außer sich gebracht hat, wieder zu sich bringen.

Diese Lehre ist bekanntlich von L. Feuerbach vertreten. Das allgemeine Resultat der feuerbach'schen Theorie liegt in dem Satze: das Geheimniß der christlichen Theologie sei die Anthropologie, oder mit andren Worten, die Lehre von Gott

sei in Wahrheit nichts anderes, als die Lehre vom Menschen. Im Besondern aber stützt sich diese Ansicht auf folgende Gedankenreihe.

Bewußtsein ist da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist; es ist das sich selbst Gegenstand Sein eines Wesens. Wie aber nur das, was im Wesen ist, auch im Bewußtsein sein kann, so ist auch alles, was im Bewußtsein ist, aus dem eigenen Wesen geschöpft. Welches Gegenstandes auch wir uns bewußt werden mögen, immer werden wir uns darin zugleich unseres eigenen Wesens bewußt. Jedes Wesen aber ist sich selbst genug; keines kann sich, d. h. seine eigene Wesenheit, negiren; keines ist sich selbst ein beschränktes; vielmehr ist jedes in sich und für sich unendlich, und hat daher sein höchstes Wesen, seinen Gott in sich selbst. Hätte der Vogel Bewußtsein, so müßte ihm das höchste Wesen als Wesen des Vogels erscheinen. So kann auch der Mensch nicht über sein Wesen hinaus. Die positiven, letzten Prädicate, die er andern Individuen gibt, sind immer aus seinem eigenen Wesen geschöpfte Bestimmungen. Bei sinnlichen Gegenständen ist das Bewußtsein des Gegenstandes unterscheidbar vom Sebstbewußtsein; bei dem religiösen Gegenstande aber fällt das Bewußtsein unmittelbar mit dem Selbstbewußtsein zusammen; der sinnliche Gegenstand ist außer dem Menschen da, der religiöse in ihm. Hier gilt es ohne Einschränkung: der Gegenstand des Subjectes ist nichts anderes, als das gegenständliche Wesen des Subjectes selbst. Das Bewußtsein des Unendlichen ist in Wahrheit nichts anderes, als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. Denken wir das Unendliche, so denken und bestätigen wir nur die Unendlichkeit des Denkvermögens; fühlen wir das Unendliche, so fühlen und bestätigen wir nur die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens; kurz, was wir als Höchstes setzen mögen, es sind immer nur die das Wesen des Menschen constituirenden Elemente. Was also dem Menschen Gott ist, das ist sein eigener Geist, seine eigene Seele; und was des Menschen Geist, Seele, Herz ist, das ist sein Gott. Gott ist das

offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; oder bildlich: Gott ist das Collectaneenbuch des Menschen für seine höchsten Empfindungen und Gedanken, das Stammbuch für die Namen der ihm theuersten, heiligsten Wesen. Das Bewußtsein Gottes ist mithin nichts anderes, als das Selbstbewußtsein des Menschen und die Erkenntniß Gottes menschliche Selbsterkenntniß.

Daß es sich aber so verhalte, dessen eben ist der religiöse Mensch sich nicht bewußt; vielmehr begründet gerade der Mangel dieses Bewußtseins das eigenthümliche Wesen der Religion. Das eigene Wesen ist dem Menschen zuerst als ein anderes Wesen Gegenstand; er verlegt sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich findet. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich, d. h. zu seinem Wesen, als einem andern Wesen. Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind verobjectivirte Bestimmungen des menschlichen. Insofern sie Bestimmtheiten, Eigenschaften, Qualitäten sind, haben sie Wahrheit; aber, daß sie auf ein Wesen außer dem Menschen übertragen werden, beruht auf Täuschung. Es gibt wohl Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe; aber es gibt außer dem Menschen kein Subject, welches Träger dieser Eigenschaften wäre, es gibt also keinen Gott. Das Geheimniß der Religion besteht mithin darin, daß der Mensch sein eigenes Wesen vergegenständlicht und sich dann wieder zum Objecte dieses vergegenständlichten, in ein Subject verwandelten Wesens macht: ein Hergang, vermöge dessen er, obwohl er Gott zu bezwecken scheint, doch eigentlich, indem er Gott als einen ihm wohlthuenden, seine Seligkeit schaffenden denkt, nur sich selbst, sein Wohlergehen bezweckt, also der Selbstliebe dient.

Ist aber die Religion so entstanden, so besteht deren wahre Erkenntniß darin, daß sie den Menschen lehrt, was er in der Religion von sich ausgestoßen, als sein eigenes Wesen wieder in sich zurück zu nehmen, daß sie den außer sich gekommenen Menschen wieder zu sich bringt. Dieß geschieht vornehmlich dadurch, daß wir das, was in der Religion Prädicat ist, immer zum Subject, was

in ihr Subject, zum Prädicat machen, mithin die Orakelsprüche der Religion gerade umkehren, als contre-vérités auffassen. Wir brauchen nur an die Stelle der Sätze: Gott ist Wahrheit, Liebe, Verstand, Macht — die umgekehrten zu setzen: die Wahrheit, Liebe, Macht, der Verstand ist göttlich, so haben wir das Richtige. Wir brauchen nur überall, wo im Stammbuche des Gemüthes der Name Gott steht, den Namen des Menschen mit seinen Gedanken und Empfindungen zu substituiren: so ist das Licht der Wahrheit aufgesteckt.

Diesen Schlüssel, der das, freilich ganz leere, Heiligthum der Religion aufschließen soll, legt nun Feuerbach auch an das Christenthum an, um dessen Grundinhalt, insbesondere die Lehren von der Offenbarung, Menschwerdung, Trinität, den Sacramenten, erklärend zu vernichten. Es kommt aber hier noch etwas Besonderes hinzu. Wenn nämlich die Religion überhaupt von Feuerbach abgeleitet wird aus einer vorspiegelnden Selbstobjectivirung des menschlichen Geistes, so führt er dann noch insbesondere das Christenthum, als Religion der Liebe und des Gemüthes, zurück auf die Bedürfnisse, Wünsche und Stimmungen des menschlichen Herzens; aber nicht des gesunden, sondern des krankhaften, verdorbenen, eigenwilligen, weltscheuen, träumerischen Herzens, welches er Gemüth nennt. Das Gemüth, sagt er, ist der Paraklet der Christen. Das Wesen des Christenthums ist daher nichts anderes, als das Wesen des Gemüthes; seine Grunddogmen sind realisirte Herzenswünsche, sein tiefstes Mysterium ist das Geheimniß der menschlichen Selbstliebe. In der vermeintlichen Offenbarung des Christenthums wird nur das offenbar, was vorher schon in Gott aus dem Menschen hineingetragen war; was aus Gott in den Menschen kommt, das kommt nur aus dem Menschen in Gott an den Menschen, d. h. aus dem Wesen des Menschen an den erscheinenden Menschen.

Es ist aber vornehmlich das Gemüth mit seinem endlichen,

phantastischen Verlangen, welches dem Menschen in dieser Offenbarung sich aufschließt. Gott als Gott ist noch das verborgene Gemüth; das aufgeschlossene, offene, sich gegenständliche Gemüth ist Christus. In ihm ist das Gemüth seiner selbst versichert, der Göttlichkeit und Wahrhaftigkeit seines eigenen Wesens gewiß. Das Gemüth bedarf einen subjectiven, gemüthlichen, persönlichen Gott; und zwar, da nur in der Einheit das Gemüth sich sammelt, nothwendig auch nur Eine Persönlichkeit. Diese Eine, historische, wirkliche Persönlichkeit, der persönlich bekannte Gott, ist Christus: das von allen Banden und Gesetzen der Natur erlöste Herz, das mit Ausschluß der Welt nur auf sich concentrirte Gemüth. In der Menschwerdung Christi zeigt sich die menschliche Natur Gottes: denn Gott wurde ja aus Barmherzigkeit Mensch; er war also schon in sich selbst ein menschlicher Gott, ehe er Mensch wurde; und da das Beste des Menschen dabei bezweckt wird, so ist es nichts anderes, als die menschliche Selbstliebe, die dem Ganzen zu Grunde liegt. In den Wundern Christi gibt sich die Einbildungskraft kund, die mit unbedingter Willkür über die Natur gebieten möchte. In seiner Auferstehung befriedigt sich das Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit über die persönliche Fortdauer. In der Trinität tritt uns ein Abbild des Menschen in seiner Totalität und in seinen socialen Beziehungen entgegen: Gott der Vater ist das Ich, der Sohn das Du; Ich Verstand, Du Liebe; beides geeinigt Geist, der totale Mensch. Zugleich wird hierdurch ausgedrückt: daß nur ein gemeinschaftliches Leben, ein Leben der Liebe und Freundschaft, das wahrhaft befriedigte, göttliche Leben sei; weßhalb der Katholicismus in ganz richtiger Consequenz auch die Mutter Gottes hinzugenommen hat. Endlich ist auch die sinnliche Seite des Menschen nicht ausgeschlossen. Diese tritt uns hauptsächlich in den Sacramenten entgegen. Die Bedeutung der Taufe ist nichts anderes, als die Bedeutung des Wassers in seiner moralischen und physischen Heilkraft, das Mysterium des Abendmahls aber ist Essen und Trinken.

Fassen wir alles zusammen, so haben wir in dieser Lehre nicht etwa Menschenvergötterung, Anthropotheismus oder, wie man auch gesagt hat, Homunculotheismus; sondern Aufhebung alles und jedes objectiv Göttlichen durch Hereinziehung desselben in den Menschen, also reinen Anthropismus, absolutes, von jedwedem Höheren abgelöstes Menschenthum. Der Pantheismus konnte noch bezeichnet werden als ein „Gottthum auf breitester Grundlage"; aber hier ist auch diese breiteste Grundlage zerstört und es bleibt nichts anderes übrig, als der alles Göttlichen baare Mensch, der in der Träumerei sein eigenes Wesen zu Gott macht, aber, sobald er aus dem Träumen erwacht, zur Einsicht kommen muß, daß schlechterdings nichts dahinter ist, als er selbst.

Frägt es sich nun, ob dieß das letzte, das allein wahre Wort über Religion und Christenthum sei, so können wir hier auf eine ganz erschöpfende Prüfung nicht eingehen; doch soll, was der Zweck dieser Abhandlung zu fordern scheint, in den wesentlichen Puncten zusammengefaßt werden.

In Betreff der Religion überhaupt ist es zunächst wohl jedem unbefangenen Betrachter klar, daß die feuerbach'sche Beweisführung von einer ungeheuern Voraussetzung ausgeht, von der Annahme nämlich, daß ein objectiv Göttliches überall nicht existire. Das Gottesbewußtsein, der Gottesglaube ist, wie niemand leugnen kann, im menschlichen Geiste, in der Gesammtentwickelung der Menschheit vorhanden und fordert seine Erklärung. Gehe ich nun bei dieser Erklärung ohne Weiteres davon aus, daß kein Gott sei, so bleibt mir freilich nichts übrig, als in dem Gottesbewußtsein ein bloßes Product des menschlichen Geistes, und zwar in diesem Fall natürlich ein rein illusorisches zu erblicken. Aber eben damit wird das, was erst bewiesen werden soll, schon von vorneherein als das allein Wahre gesetzt. Statt das Gottesbewußtsein als eine Erscheinung zu nehmen, welche erklärt sein will, wird der Atheismus als gar nicht weiter zu bezweifelnde Grundwahrheit

behandelt, von welcher aus Alles seine Bestimmung erhält. Jedenfalls würde die Annahme eines objectiven Seins des Göttlichen, zunächst auch nur als Voraussetzung betrachtet, neben jener andern, gleichfalls vorausgesetzten, Annahme des Nichtseins eine gleiche Geltung in Anspruch nehmen; und es würde sich dann fragen, aus welcher von beiden Annahmen sich das, was wir in uns selbst, in der Menschheit, in der uns umgebenden Welt vorfinden, am besten und befriedigendsten erklären lasse.

Feuerbach nun meint, diese Erklärung in dem alles objectiv Göttlichen entleerten Menschenthume zu finden. Er stützt sich dabei auf das Axiom: daß nichts in unserm Bewußtsein sei, als was in unserm Wesen ist, daß sich in unserm Bewußtsein nur unser eigenes Wesen ausdrücke — und zieht daraus die Folgerung, das Bewußtsein von einem vermeintlichen Gott sei auch nichts anderes, als das Bewußtsein von unserm eigenen Wesen, alles Göttlichgenannte sei nur das eigene, aus sich herausgestellte Selbst des Menschen. Sehen wir, welches Recht er hierzu hat.

Dem gesunden, einfachen Denken ist es, wie man richtig geltend gemacht hat, an sich natürlich, daran festzuhalten, daß ihm in dem, was überhaupt im menschlichen Geiste liegt und in der ganzen Menschheit zum Ausdruck kommt, etwas Objectives gegeben sei. Tritt nun dieser natürlichen Annahme ein Subjectivismus entgegen, der ein für allemal entschlossen ist, alles über das Subject hinausgehende Objective als leere Einbildung zu verwerfen, so ist freilich mit diesem nicht zu streiten. Doch aber müssen wir demselben die Schwierigkeiten entgegenhalten, in die er sich unverkennbar selbst verwickelt.

Zunächst nämlich drängt sich bei der feuerbach'schen Lehre die Frage auf: wie doch der Mensch dazu komme, sich solchergestalt aus sich selbst herauszusetzen und dieses Herausgesetzte für Gott zu achten. Schon das in solcher Art gedachte Heraussetzen hat sein Bedenkliches. Es ist ein Act der Selbstentzweiung, der Mensch tritt dadurch in einen Zwiespalt mit sich selbst, in einen Zustand

der Illusion und des Traumlebens. Was aber bewegt den Menschen hierzu? was ist das eigentlich Verursachende dieser Selbstentzweiung, und wie konnte es geschehen, daß das hierdurch bewirkte Traumleben sich bei allen Völkern, auch den geistig klarsten und freiesten der alten und neuen Zeit, festsetzte, ja daß aus dieser, an sich thörichten, Illusion die mächtigsten und, wie nicht zu leugnen steht, auch edelsten, großartigsten Wirkungen im Leben der Einzelnen und der Völker hervorgingen? Dafür erhalten wir nicht die Spur einer Erklärung. Feuerbach führt die mächtigsten Wirkungen der Weltgeschichte auf eine Illusion zurück; für die Entstehung der Illusion selbst aber, die so Ungeheures hervorgebracht, hat er keinen Grund. Es ist eben einmal so, daß der Mensch, um zu sich zu kommen, erst außer sich kommen muß; er erscheint — freilich dann das wunderlichste Wesen, das wir denken können — durch geheimnißvolle Gewalt im Kreise umhergetrieben, durch einen Bann gezwungen, sich aus sich herauszusetzen und zu Gott zu machen, um durch vorgestellte Offenbarung des vermeintlichen Gottes nur wieder sich selbst zu empfangen, bis er dahinter kommt, daß er in diesem ganzen Kreislauf von Fictionen stets nur sich selbst vor sich hat.

Und würde der Mensch wirklich sein eigenes aus sich herausgesetztes Wesen für das göttliche geachtet haben? Hierauf antwortet Feuerbach: jedes Wesen genügt sich selbst und ist sich selbst das höchste, absolute; so kann auch der Mensch nicht über sich selbst hinaus, und wenn er ein höchstes Wesen denkt, so ist das nur er selbst. Allein wenn dieß wahr wäre, dann gäbe es gar keine Religion und Feuerbach brauchte nicht gegen dieselbe zu streiten. Die Religion entsteht ja, abgesehen von allem andern, überall dadurch, daß der Mensch in seinem eigenen Wesen sich nicht genügt, vielmehr eine Ergänzung in Höherem sucht. Nicht das Gefühl, selbst ein Höchstes und Absolutes zu sein, sondern das Gefühl, ein Beschränktes und Abhängiges zu sein, ist die Grundlage der Religion. Indem der Mensch sich seiner als eines Endlichen bewußt wird, sieht er sich, da er hierbei nicht stehen bleiben

kann, auf ein Unendliches hingetrieben, und wenn auch die Religion nicht bloß als Abhängigkeitsgefühl zu begreifen ist, so ist doch gewiß, daß es ohne Abhängigkeitsgefühl keine Religion gibt. Setzen wir dagegen den Menschen als absolut und selbstgenugsam in seinem Bewußtsein, so fehlt gerade der Impuls zum wirklichen Hervortreten der Religion; der Mensch bleibt dann eben nothwendig auch bei sich als dem Absoluten stehen. Die Entstehung der Religion wird also hier aus dem erklärt, aus welchem sie in der That gar nicht entstehen kann. Ihr Dasein, weil dieß freilich ein nicht zu leugnendes Factum ist, wird anerkannt; aber der Ursprung dieses Factums wird auf etwas zurückgeführt, was seiner Natur nach das gerade Entgegengesetzte bewirken müßte.

Aber auch das Axiom, auf welches die ganze feuerbach'sche Gedankenreihe sich stützt, zerfällt bei genauerer Erwägung in sich selber. Es ist gar nicht wahr, daß wir in unserm Bewußtsein nur unser eigenes Wesen haben. Wir haben außer dem Selbstbewußtsein jedenfalls auch das Weltbewußtsein; und wenn freilich von dem ersteren gesagt werden muß, daß wir uns darin des eigenen Seins bewußt werden, so würde doch von dem letzteren nur ein gegen die Objectivität der Dinge in keiner Weise Stich haltender Idealismus behaupten können, die Bestimmungen, die wir in unserm Bewußtsein, Wahrnehmen, Denken von der Welt haben, seien auch nur unserm eigenen Wesen entnommen. Die Welt hat, wie kein gesunder Verstand leugnen kann, eine von uns unabhängige Existenz. Indem wir sie in unser Bewußtsein und Denken aufnehmen, wirken nicht wir auf sie, sondern sie wirkt auf uns. Damit dieß geschehen könne, muß freilich ein verknüpfendes Band, eine Analogie zwischen dem Sein und dem Denken sein; aber daraus folgt nicht, daß unser Denken es ist, welches das Sein hervorbringt. Und ebenso wenig als die Welt selbst etwas aus unserm Geiste Producirtes ist, ebenso wenig ist der Inbegriff von Bestimmungen, in denen sich unser Bewßtsein von der Welt und ihrem ganzen Inhalte darlegt, nur unserm Wesen ent-

nommen. Unser Geist bestimmt nicht, wie die Welt zu sein hat, sondern die Welt gibt unserm Geist das Maaß, wie wir sie zu denken haben. Hieraus aber ergibt sich nicht nur, daß etwas in unserm Bewußtsein und Denken sein kann, was nicht aus unserm eigenen Wesen stammt, sondern auch die Nothwendigkeit, dieses objectiv gegebene Etwas in seinem Dasein und Sosein irgendwie genügend zu erklären.

Aus uns selbst können wir dasselbe nicht erklären: denn die Welt ist so angethan, daß schon das Wissen um den ganzen Inhalt derselben für den menschlichen Geist, auch alle menschlichen Geister aller Zeiten in eins zusammengefaßt, als eine Unmöglichkeit erscheint, der Versuch aber vollends, das Sein der Welt in ihrem Ursprung und ihrer Fortdauer auf den menschlichen Geist zurückführen zu wollen, dem gesunden Sinne sich als das denkbar Abenteuerlichste darstellen würde. So kommt es denn freilich auch Feuerbach nicht bei, den menschlichen Geist, obwohl er ihn zum Schöpfer Gottes macht, auch zum Schöpfer der Welt zu machen. Aber woher erklärt er nun die Welt, da er sie aus dem Menschen nicht erklären kann und aus Gott nicht erklären will? Etwa aus jenem absoluten Geiste, der sich in der Welt als Anderes setzt und im endlichen Geiste zum Bewußtsein kommt? Aber damit hätten wir ja einen Geist über den menschlichen hinaus und den Ansatz wenigstens zur Religion, als etwas Wahrem. Nein, er erklärt die Welt aus sich selbst. Bin ich bei Vernunft, sagt er, so kann ich die Welt nur ableiten aus ihrem Wesen, ihrer Idee, aus sich selbst. Aber wiederum: woher ist die Idee, das Wesen der Welt? Wie ist sie dazu gekommen, sich selbst zu schaffen? Aus Noth und Armuth, sagt er, ist sie dazu gekommen, aus Bedürfniß, aus Nothwendigkeit der Nothwendigkeit. Das sind nun freilich Worte, aber wer sie für eine Erklärung halten könnte, müßte sehr genügsam sein. Der göttliche Plato in seinem schönen Mythus konnte wohl aus der Penia und dem Poros, der Armuth und dem Überfluß, den Eros, die himmlische Liebe

entspringen lassen, und dieser Eros, der von seiner Mutter nicht bloß das Verlangen, sondern von seinem Vater auch die Fülle hat, konnte, wie ihn Plato als Vermittler zwischen den Göttern und Menschen auffaßt, in dichterischer Weise auch als der Weltschöpfer dargestellt werden; aber aus der Penia, der Armuth für sich, aus dem nackten Bedürfniß die Welt hervorgehen zu lassen: wer könnte dabei stehen bleiben?

Etwas anderes schon ist es, wenn man sagt: die Welt ist aus ihrer Idee. Die Idee ist ein Geistiges, Vernünftiges, Wirkungskräftiges. In der That tritt uns in der Welt eine unendliche Fülle von Geist und Vernunft entgegen, wenn wir hineinblicken in diese unzerreißbar ineinander greifende Gliederung der Dinge vom Geringsten bis zum Höchsten, in diesen alles umfassenden Zusammenhang, vermöge dessen wir einen Grashalm nicht denken können ohne das ganze Sonnensystem und dieses nicht ohne das Weltall, und inmitten dieser Dinge wahrnehmen die vernunftbegabte Persönlichkeit, in deren Empfinden und Denken sich alles abspiegelt. Wir müßten uns selbst der Vernunft völlig begeben, wollten wir darin nicht Vernunft erkennen. Auch war derselben Meinung schon Plato, indem er sagte: das Ganze der Welt würde unvollkommener sein, als zu denken erlaubt sei, wenn nicht Vernunft darin wäre. Aber kann Vernunft sein, wo nicht ein Vernünftiger ist? Und können wir uns eine geistige Macht, eine Idee, eine Vernunft denken, welche zwar vernünftige, selbstbewußte Persönlichkeiten setzte, selbst aber unbewußt und unpersönlich, also dem von ihr Hervorgebrachten gegenüber das Geringere und Schwächere wäre? Es mag altväterlich klingen in dieser speculativen, kritischen Zeit, aber vernünftiger ist es dennoch, sich mit Jakobi an das ewige Wort des Psalmisten zu halten: Sollte, der das Auge geschaffen hat, nicht sehen? Und sollte, der das Ohr gebaut hat, nicht hören? — als mit Feuerbach zu sagen: „Nicht ein sehendes Wesen hat das Auge gemacht; denn wenn es schon sieht, wozu macht es das Auge? Nein, nur

das nichtsehende Wesen bedarf des Auges." Aber das bloße Bedürfniß zu sehen macht noch kein Auge, so wenig jetzt als ursprünglich. Es muß überall, wo etwas hervorgebracht werden soll, eine hervorbringende Kraft sein, und wo wirklich zusammenhängende, lebendige, vernünftige Dinge hervorgebracht sind, da setzt jeder nicht schon völlig verkehrte Verstand eine zusammenhängend, lebendig und vernünftig, also auch bewußtvoll wirkende Kraft voraus. Aus dem bloßen Bedürfniß und der Armuth, die für sich betrachtet nichts sind, wird nimmermehr etwas, geschweige denn eine Welt. Hier gilt wirklich das Wort: aus Nichts wird Nichts.

In der Welt nun, die unabhängig von uns da ist und sich als Product allumfassender schöpferischer Vernunft darstellt, treten uns auch sittliche Mächte entgegen. In der natürlichen Ordnung der Dinge baut sich eine sittliche Ordnung auf. Die Grundelemente des sittlichen Lebens, Gerechtigkeit, Liebe, Wahrheit, gedenkt auch Feuerbach nicht zu leugnen. Es sind ihm jedoch nur Bestimmungen des menschlichen Wesens. Aber dieß allein, wenn es auch der brutalen Leugnung des Sittlichen gegenüber Anerkennung verdient, kann doch dem sittlichen Geiste nicht genügen.

Bleibe ich bloß bei dem Menschen stehen und fasse diesen abgelöst von allem objectiv Göttlichen und Heiligen, sowie von den sittlichen Mächten, die sich als göttliche in der Heranbildung unseres Geschlechtes bewährt haben, so ist es mehr als zweifelhaft, ob der Mensch im Stande sei, das wahrhaft Sittliche hervorzubringen. Die tieferen Denker aller Zeiten von Sokrates bis auf Kant haben es anerkannt, daß in dem auf das Sittliche allerdings angelegten Menschen zugleich ein dem Sittlichen Wiederstrebendes sei. Und wer vorzugsweise auf dieses dem Guten Widerstrebende in der Menschheit sieht, der wird versucht sein, nicht die Liebe und Gerechtigkeit als Grundbestimmung des menschlichen Wesens zu betrachten, sondern die Selbstsucht und das Handeln nach eigenem Vortheil; wie denn auch bald nach Feuerbach derjenige kam,

welcher die Stirne hatte, den Egoismus als Substanz und Endziel des menschlichen Wesens zu betrachten und den Heroismus der Lüge zu proclamiren. Das natürliche Menschenthum, rein für sich, ist, wie tausend Beispiele der Vergangenheit und Gegenwart zeigen, immer in der Lage, jeden Augenblick ins Unmenschliche und Brutale umzuschlagen.

Erkenne ich indeß auch, trotz der sittlichen Antinomie, die im natürlichen Menschen liegt, die volle Geltung des Sittlichen und Guten an, finde darin aber nur Bestimmungen des menschlichen Wesens, so fehlt immer noch das eigentlich Entscheidende: die sichere Bürgschaft für die objective Wesenhaftigkeit und für den urkräftigen, alles Widerstrebende überwindenden Endbestand desselben. Volle Sittlichkeit ist nur da, wo unbedingte Gewißheit von dem Siege des Guten ist. Diese Gewißheit aber schöpfe ich nicht aus der Überzeugung, daß das Sittliche eine Bestimmtheit des menschlichen Wesens, sondern nur aus der weit höheren, daß das Weltgesetz selbst ein sittliches sei, daß es einen sittlichen Weltzweck und eine denselben verwirklichende sittliche Weltordnung gebe. Soll das Gute ein Höchstes und Bleibendes sein, so muß alles auf dasselbe angelegt und geordnet sein; es darf nicht dem Gedanken Raum gegeben werden, dasselbe könnte auch etwas Partielles und Vorübergehendes sein in einer nur dafür bestimmten Sphäre des Daseins, der menschlichen; sondern es muß anerkannt werden als eine absolute, durch alles hindurch waltende, ewige Macht. In diesem Sinne anerkennen aber kann ich die höchste und ewige Wesenhaftigkeit des Guten nur, wenn ich es in seiner alles bestimmenden und umfassenden Einheit als wirklichen Geist anerkenne. „Nur wahrhaftes und wirkliches geistiges Sein und Leben ist wahrhaft gut, nur von einem wirklichen Geiste kann sittliche Gesetzmäßigkeit und Zweckbeziehung in die Totalität des Endlichen gesetzt werden. Entweder also die höchste Realität des Guten muß aufgegeben werden, oder dieselbe ist in einem wirklich für sich selbst geistigen höchsten Wesen begründet.“ So hat für den menschlichen

Geist die Liebe ihre volle Bedeutung nur, wenn es eine Urliebe, die Wahrheit nur, wenn es eine Urwahrheit, das Gute nur, wenn es ein Urgutes gibt; und diese Urliebe, Urwahrheit und Urgüte kann nur als bewußte, in persönlicher Gestalt vorhandene gedacht werden, als der, den schon Plato den Guten, den Vater des Alls genannt hat.

Das Scheinbarste, was für die feuerbach'sche Lehre benutzt werden kann, ist die Wahrnehmung: daß uns fast überall in der Auffassung und Ausprägung des Göttlichen etwas Menschenartiges und Menschengestaltiges entgegentritt, das, was man Anthropomorphismus zu nennen pflegt. Daher der alte Satz: wie der Mensch, so sein Gott — oder nach dem edleren Ausdrucke Schillers: „In seinen Göttern malet der Mensch sich." Hierin liegt eine Wahrheit, die wir nicht verkennen dürfen, aber auf ihr richtiges Maaß zurückführen müssen.

Alle Religion hat auch ihre subjectiv-menschliche Seite. Ist ein Göttliches und sollen wir uns dasselbe lebendig aneignen: so können wir es nie anders thun, als in menschlicher Weise. So wird das Vollkommene, das wir in Gott setzen, immer eine Analogie haben mit dem, was wir für unser eigenes Leben als das schlechthin Vollkommene anerkennen. Aber hier ist vorerst schon ein großer, durchgreifender Unterschied zwischen den verschiedenen Religionen. In ihrer niedrigsten Gestalt, als Fetisch- oder Thierdienst, erhebt sich die Religion noch nicht einmal zur Auffassung des Göttlichen als eines Menschenähnlichen. Hier würde man auf keinen Fall sagen können, daß sie aus einer illusorischen Vergegenständlichung des menschlichen Wesens entsprungen sei, vielmehr zeigt sich das Bewußtsein, die Ahnung des Göttlichen ganz dumpf in die unterhalb des Menschen liegenden Naturelemente versenkt. Diesem Standpuncte liegt ein, nur sehr roh gefaßter, Pantheismus zu Grunde. Aber auch, wo auf einer höheren Stufe, auf der allgemeinen Basis der Vergötterung der Naturmächte vorzugsweise der Mensch, der Gipfel des natürlichen Lebens,

als Ausdruck und Bild des Göttlichen hervortritt, und zwar der Mensch auch nach der sinnlichen Seite seines Daseins: da beruht dieß immer auf wesentlicher Trübung und Verkehrung des religiösen Princips, auf der pantheistischen Vermischung des Göttlichen mit dem Natürlichen. Je mehr dagegen die über die Natur hinausgehende Idee des Heiligen in der Religion zur Geltung kommt, desto weniger finden wir das sinnlich und natürlich Menschliche als Ausdruck des Göttlichen gebraucht. Hier tritt dann das Göttliche als über die Natur erhabenes geistiges Leben hervor. Indeß ist freilich auch darin, daß Gott als Geist aufgefaßt wird, noch etwas Menschenartiges: denn auch der Mensch ist wesentlich Geist. Aber eben dieß kann gar nicht anders sein, wenn wirklich ein Gott und der Mensch ein zur Gemeinschaft mit ihm berufenes, also ihm verwandtes Geschöpf ist. Das Geistsein Gottes verneinen würde nichts anderes sein, als Gott überhaupt verneinen. Wenn Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf, so muß der Mensch nothwendig aus diesem Bilde heraus Gott erkennen, oder mit Jakobi zu sprechen: wenn Gott, den Menschen schaffend, theomorphosirte, so muß der Mensch, Gott erkennend, anthropomorphosiren. Und umgekehrt: wenn in dem Menschen, damit er Gott erkenne, etwas Gotteshaftes sein muß, so muß in Gott, damit er vom Menschen erkannt werde, etwas Menschenhaftes, dem menschlichen Wesen Entsprechendes sein. Allein darin, daß der Mensch Gott, auch im höchsten geistigen Sinne, menschenförmig denken muß, liegt dann nicht, daß dieser Gott selbst nur ein menschlich Gemachtes und Geformtes, also ein Götze sei; sondern es liegt darin nur, daß der schöpferische Gott selbst dem Menschen die Form, unter der Er zu denken ist, als eine seiner Natur gemäße, also als menschliche gegeben hat. Allerdings geht das göttliche Wesen in sich selbst über diese Form hinaus; aber dieß spricht nicht gegen die Wahrheit, sondern nur gegen die vollkommene Zulänglichkeit derselben zur Aufnahme des Absoluten. Dieser Unzulänglichkeit jedoch ist sich auch der wahrhaft religiöse Mensch, sobald er zugleich

ein denkender ist, vollständig bewußt. Er weiß, daß er Gott nicht anders denken kann und daß in der inneren Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Sodenkens Gottes eine Bürgschaft der Wahrheit liegt. Aber er weiß nicht minder, daß all seine Erkenntniß von Gott einen Bestandtheil des Bildlichen und Symbolischen hat, und daß der Mensch, sollte er Gott in schlechthin adäquater Weise erkennen, nicht mehr Mensch, sondern Gott selbst sein müßte: denn nur der göttliche Geist selbst ist es, der die Tiefen der Gottheit ganz erforscht.

Haben wir hiermit im Allgemeinen gesehen, daß es vernünftiger sei und bleibe, die Welt und den Menschen aus Gott, als Gott aus dem Menschen zu erklären: so ist noch übrig, einen Blick auf das Christenthum zu werfen und zu sehen, ob denn dieses uns sein Wesen aufschließe, wenn wir als Schlüssel den Satz anlegen, daß „der Mensch dem Menschen Gott sei."

Hier haben wir schon in Betreff der ganzen Auffassungsart des Christenthums durch Feuerbach eine Vorbemerkung zu machen. Wer uns eine große Erscheinung im Leben der Menschheit deuten will, von dem verlangen wir, daß er sie, wo nicht mit eingehender Liebe, so doch zum allermindesten mit freiem, unverdüstertem Blick betrachte. Der Haß kann allerlei aufdecken, aber wahre Erkenntniß großer Dinge bewirkt er nicht. Wie aber sollen wir es bezeichnen: wenn alles, was je eine fleischlich krasse Auffassung des Christenthums ausgeheckt hat, als wesentlicher Bestandtheil des Christenthums selbst betrachtet; wenn das Christenthum von vorne herein mit aller Bildung in Wissenschaft und Kunst in Gegensatz gebracht; wenn die Entleerung des Lebens, die Zerreißung aller natürlichen Bande, z. B. im Anachoreten-, Mönchs- und Nonnenwesen, als nothwendige Consequenz des Christenthums dargestellt; wenn der Glaube als der absolute Widerspruch der Liebe, als das an und für sich der Sittlichkeit, der Humanität, der Vernunft, dem Wahrheitssinne widerstreitende Princip auf-

gefaßt; wenn als der wahre, treuherzige Glaube nur derjenige bezeichnet wird, der etwas glaubt, weil es absurd ist? Wir könnten es nur bezeichnen als völlige Unkenntniß des Christenthums, wenn es sich nicht selbst allzu deutlich kennzeichnete als absichtliche, aus unverhülltem Widerwillen hervorgegangene Entstellung. Kein Unbefangener aber wird in Abrede stellen, daß hinter solchen Aeußerungen der Geist nicht zu suchen ist, der uns offenen Blickes das Wesen des Christenthums klar machen könnte.

Lassen wir indeß solche Ausbrüche der tiefsten subjectiven Abneigung auf sich beruhen und halten uns nur an das Objective! Das Christenthum — dieß kann niemand leugnen — ist die höchste geistige und sittliche Lebensmacht, von welcher die Geschichte der Menschheit weiß. Wer überhaupt ein göttliches Walten anerkennt, der muß nothwendig auch in der Erscheinung und Wirkung des Christenthums etwas im eminenten Sinne Vorsehungsvolles, Göttlichgeordnetes anerkennen. Der Glaube an einen lebendigen, allwirkenden, menschheiterziehenden Gott ist nicht denkbar, ohne daß die Anerkennung des Christenthums als eines der allerbedeutsamsten Mittel zur Bethätigung seiner menschheiterziehenden Thätigkeit darin begriffen wäre. Hinwiederum, wenn irgend etwas da ist in der natürlichen und sittlichen Ordnung der Dinge, was unmittelbar durch sich selbst für das Dasein und Wirken eines heiligen Gottes zeugt, so ist es das Christenthum, insbesondere aber dessen eigentlicher Kern, die in ihrer Art schlechthin einzige Erscheinung Christi, in welcher uns das entgegentritt, was unser innerstes Bewußtsein ebenso entschieden als göttlich zu verehren genöthigt ist, als es sich unzulänglich fühlen muß, ein Gleiches aus sich selbst hervorzubringen. So zeugt der Glaube an einen allwaltenden Gott für das Christenthum, nicht minder aber auch die Erscheinung Christi für das Walten eines heiligen Gottes. Beides hängt untrennbar zusammen, was die Schrift dadurch bezeugt, daß sie einerseits vom Zuge des Vaters zum Sohne spricht, andrerseits aber auch sagt, daß man nur durch den Sohn zum

Vater komme. Ebenso ist in entgegengesetzter Weise klar: nicht nur, daß, wer den Sohn nicht hat, auch den Vater nicht in wahrhaft lebendiger Weise haben kann; sondern auch, daß, wer von einem lebendigen Gott nichts weiß, auch das Göttliche, das wahrhaft Sittliche in der Erscheinung Christi so wie im Christenthum überhaupt abzuleugnen oder irgendwie zu verkehren sich genöthigt sehen muß.

In diesem letzteren Falle befindet sich Feuerbach. Ein objectiv Göttliches, das für ihn nicht ist, kann sich nach seiner Meinung natürlich auch in Christo nicht geoffenbart haben. Die christliche Offenbarung enthält für ihn also nur das, was der Mensch vorher in den vorgestellten Gott aus sich selbst hineingelegt hat, um es dann als vermeintliche Offenbarung von ihm wieder zu vernehmen. Der Mensch aber, der sich hier nur sich selbst offenbart, ist nicht derjenige, der durch das Christenthum schon gebildet ist, der neue, wahrhaft sittliche, sondern es ist der alte, ganz natürliche Mensch mit seinen endlichen, schlechten Bedürfnissen und Wünschen, der Mensch der sinnlichen Selbstliebe. Andere Religionen mögen vielleicht aus gesunderen Trieben des menschlichen Wesens hervorgegangen sein, aber das Christenthum ist nach Feuerbach vorzugsweise hervorgegangen aus dem krankhaften Herzen, d. h. aus dem Herzen, nicht inwiefern es der Heerd eines unbewußten Vernunftinstinctes, sondern inwiefern es das trübe, phantastische, eigenwillige Gemüth ist, welches nur das als Gesetz aufstellt, was ihm gefällt und wohlthut.

Setzen wir nun, dieses verdorbene Herz, Gemüth genannt, mache sich seinen Gott und seine Religion: wer kann darüber auch nur einen Augenblick in Zweifel sein, daß dieselben eine schlechthin andre Gestalt haben würden, als der christliche Gott und die christliche Religion? Das Menschenherz, selbst das gesundere, vollends aber das krankhafte, ist heute wie vor Jahrtausenden ein trotziges und verzagtes Ding. Ist es trotzig, schwillt es auf im Gefühle seiner Kraft oder seines Glückes, so ist es nicht in der Stimmung,

eine göttliche Macht vor sich hinzustellen und sich vor derselben zu beugen; findet es aber eine Überlieferung von göttlichen Mächten schon vor, so wird es sich damit weit eher in Widerspruch setzen, als in Einklang. Das trotzige Herz ist der Prometheus, der nicht Götter bildet, sondern Menschen, den Göttern aber seinen Trotz ins Angesicht wirft. Ist dagegen das Herz verzagt, so wird es freilich im Gefühle seiner Hülfsbedürftigkeit eher gestimmt sein, höhere Mächte zu glauben; aber die Mächte, die es sich dann bildet, werden solche sein, die ihm augenblicklich helfen und ohne Weiteres Wohlthaten erweisen sollen. Es wird dann eine theurgische, magische Religion sein, die daraus hervorgeht, nicht aber eine im vollen und strengen Sinne sittliche. Im Allgemeinen wird die Religion, welche aus dem selbstsüchtigen Herzen entspringt, immer nur eine Religion des Genusses sein, nicht eine Religion der Entsagung, der Demuth, der selbstverleugnenden, opfernden Liebe. Im Wonnedienste der griechischen Götter findet das sinnliche Herz, was ihm zusagt; noch mehr ist das Paradies Mohammeds so angethan, daß es dem alten Menschen behagen kann: hier sind, obgleich wir nicht gemeint sind, selbst diese Religionen ganz nur als Producte einer sinnlich phantastischen Selbstliebe zu betrachten, wenigstens starke Einwirkungen einer solchen nicht zu verkennen. Aber schon eine Religion, die, wie die alttestamentliche, zu ihrem Grundthema das Wort hat: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“; die jedem zuruft: „Gib mir, mein Sohn, dein Herz!“ — noch mehr eine Religion, welche an die enge Pforte ihres Eintrittes die Forderung der Buße stellt; welche alles daran setzt, um die Sünde bis auf die letzte Faser aus dem menschlichen Wesen auszubrennen; welche jeden Schritt der Beseligung abhängig macht von einem gleichen Schritte der Heiligung; welche eine unendliche Liebe zwar, aber zugleich nur eine schlechthin heilige und in ihrer Heiligkeit auch zürnende Liebe kennt: eine solche Religion, die gerade das verdorbene, eigenwillige Herz mit allen seinen dunkeln Wünschen und träumerischen Illusionen zer-

stören und ein neues, festes, klares und reines Herz schaffen will, stammt nicht selbst wieder aus dem verdorbenen, eigensüchtigen Herzen. Sie hätte sich selbst zum schreiendsten Widerspruch ihrer selbst gemacht, wenn es sich so verhielte. In ihrem Wesen liegt es vielmehr, daß sie uns einen Gott offenbart, der unendlich größer ist, als unser Herz.

Wenn Feuerbach das Geheimniß des Christenthums in der menschlichen Selbstliebe findet und in diesem Sinne sagt: „die Liebe Gottes zu mir ist nichts als die vergötterte Selbstliebe"; wenn er eben darum das ganze Christenthum aus den Bedürfnissen des Herzens, aber nur des schlechten Herzens, ableitet: so liegt dabei ein Körnlein Wahrheit in einem Haufen von Irrthum.

Nicht zu leugnen ist, daß im Laufe der menschlich geschichtlichen Entwickelung des Christenthums auch Erscheinungen vorkommen, welche wir als Einwirkungen des Princips der Selbstsucht, des sinnlichen, verdorbenen Herzens anzusehen haben. Dieß trifft jedoch nicht das Christenthum selbst, sondern nur dessen zeitliche Ausprägung, welche im Kampfe mit der Sünde auch von dieser afficirt wird. Was aber das Christenthum selbst angeht, so müssen wir freilich sagen, daß es den Bedürfnissen des menschlichen Herzens entspricht; und niemand wird ja doch wohl das Wahre und Vorzügliche einer Religion darin finden wollen, daß sie den Bedürfnissen des Herzens nicht entspreche. Es ist allerdings zwischen dem Christenthum und dem, was das menschliche Gemüth bedarf, ein tiefer Zusammenhang. Aber wer wird schließen, daß eine Sache deßhalb, weil sie einem Bedürfniß entgegenkommt, ein Product dieses Bedürfnisses sei? Wenn dieser Schluß richtig wäre, so wäre auch das Brod Product des Hungers und das Wasser Product des Durstes. Es ist aber auch hier der Unterschied wohl zu beachten, auf den schon ein ausgezeichneter Theologe [1]) aufmerksam gemacht hat: der Unterschied zwischen Bedürf-

1) Jul. Müller in der trefflichen Recension von Feuerbachs Buch in den theologischen Studien u. Kritiken, Jahrg. 1842, Heft 1. S. 171—269.

nissen und Wünschen. Nicht alles, was den Bedürfnissen des Herzens entspricht, entspricht auch dessen Wünschen. Insbesondere gilt dieß vom Christenthum. Es befriedigt die Bedürfnisse des Herzens in der Regel in entschiedenem Widerspruch mit den Wünschen und Neigungen desselben.

Gehen wir bei der näheren Erwägung dieses Punctes von der Gottesidee aus, so ist es in der That absurd, den christlichen Gott darum für ein Product der menschlichen Selbstliebe zu halten, weil derselbe das Heil, die Seligkeit der Menschen bezwecken soll. Führen wir diese Behauptung auf einen allgemeinen Satz zurück, so lautet derselbe so: alles Geistige, was als Heil und Seligkeit bewirkend erscheint, ist Erzeugniß der menschlichen Selbstliebe. In diese Kategorie fällt aber alles Sittliche und Gute. Wenn es also heißt: geben ist seliger denn nehmen — so wäre das Gebot des Gebens, weil dieses das beseligendere ist, ein Product der Selbstliebe und damit das Geben selbst ein Nichtgutes, Nichtiges. Wenn überhaupt alles Gute als ein heilbringendes dargestellt wird und sich selbst darstellt: so wäre es hervorgegangen aus der Selbstsucht, und da aus der Selbstsucht nur Böses hervorgehen kann, so hätten wir dann nur die Wahl, entweder das Gute völlig zu leugnen, oder, damit die Klippe der Selbstliebe vermieden würde, zu behaupten: dasselbe sei nicht befriedigend, nicht heilwirkend, nicht beseligend. Gleicherweise verhält es sich mit dem höchsten Gute, mit Gott. Soll Gott nicht Seligkeit wirkend sein, so ist damit sein Wesen aufgehoben; soll er aber, weil er als Seligkeit wirkend gedacht wird, nur Product menschlicher Selbstliebe sein, so ist damit nur gesagt, daß die Idee Gottes, weil sie die Idee des absolut Guten und Heilbringenden ist, eine in sich nichtige sei. In beiden Fällen läuft die Sache auf Leugnung des Göttlichen hinaus und ist nur ein kleiner Umweg, um zu dieser zu gelangen. Es wird damit der Atheismus, der das Resultat sein soll, nur mit etwas andern Worten schon von vorneherein als das allein Wahre gesetzt. Dagegen müssen wir sagen:

wenn überhaupt ein wahrhaft Göttliches ist, so kann dasselbe nur ein Gutes, Wohlthätiges sein; es kann nicht das Verderben wollen, sondern nur das Heil. Einen göttlichen Willen setzen und diesen als Seligkeit bezweckend denken ist völlig eins und dasselbe. Es ist nicht das selbstische Interesse des Seligwerdens, um deßwillen die ächte, gesunde, insbesondere die christliche Frömmigkeit an Gott glaubt; wohl aber kann sie den Gott, dessen sie aus andern Gründen gewiß ist, unter keiner Bedingung anders denken, denn als Urquell des Heils und der Seligkeit.

Ein Moment der Selbstliebe als wesentlich mitbestimmendes würde im Begriff Gottes als des Heilbringenden nur dann liegen, wenn das Heil so vorgestellt würde, wie es die sinnliche Selbstliebe sich wünscht, als ein nur ganz unmittelbar bereit liegendes, so daß man z. B. nur gewisse Lehrsätze anzunehmen oder Formen mitzumachen oder am Ende nur zu sterben brauchte, um selig zu werden. Aber so denkt eben das Christenthum die Heilsbewirkung nicht, sondern es sind die schweren Bedingungen der Buße, des sich selbst Absterbens, der Heiligung, woran es dieselbe knüpft. Hier stellt es einen Inbegriff von Forderungen, die im entferntesten nicht den Wünschen des verdorbenen Herzens entsprechen, wohl aber dessen Bedürfnissen, wenn es aus einem verdorbenen ein gereinigtes und gutes werden soll: woher es dann auch kommt, daß es nicht, wie man nach der feuerbach'schen Theorie erwarten sollte, das Verdorbene in den sonst guten Herzen ist, was nach dem Christenthum greift, um sich darin so recht gütlich zu thun; sondern das noch für das Gute Empfängliche in den verdorbenen Herzen, um der Verderbniß loszuwerden.

Aber selbst die auf dem bezeichneten Wege zu Stande gekommene Beseligung der Geschöpfe ist nicht das Letzte und Höchste, was das Christenthum kennt. Dieses Letzte und Höchste ist vielmehr die Ehre, die Verherrlichung, die Verklärung Gottes. Daß Gott in Allen verklärt werde, daß Er alles in Allen sei: das ist das Endziel, welches das Christenthum aufstellt. Es ist also

nicht der Mensch, der durch Gott bezweckt wird, sondern es ist die Verklärung der göttlichen Majestät, die auch in der Beseligung der Menschen bezweckt wird. Das ist aber ein Ziel, welches weit über die menschliche Selbstliebe hinausliegt. Hiernach ist klar, daß es nicht das richtig verstandene Christenthum selbst ist, welches Veranlassung gibt, dasselbe für ein Product der Selbstliebe zu erklären, sondern daß die Veranlassung dazu in dem Interesse liegt, des Christlichen, ja des Göttlichen überhaupt los und ledig zu sein.

Auf weiteres Einzelne einzugehen, namentlich auf die triviale Erklärung der Trinität und die mehr als triviale der Sacramente, scheint für unsern Zweck nicht nothwendig. Nur einen Punct, das Centrum des Christenthums, die Person Christi, wollen wir noch kurz ins Auge fassen. Christus soll nach Feuerbach der persönlich bekannte, gemüthliche Gott sein, wie ihn sich der Mensch nach seinem Bedarf phantastisch geschaffen hat. Daß Christus auch irgendwie geschichtliche Person sei, davon kann natürlich im Zusammenhang einer solchen Lehre nicht die Rede sein. Aber sehen wir einmal das Bild, das wir eben doch von ihm haben, wann und von wem es auch geschaffen sei, darauf an, ob es aussehe wie ein Product des schlechten Herzens, des träumerischen, eigenwilligen Gemüthes? Es ist vorerst das Bild eines Gekreuzigten; und daß schon dieses sich nicht ganz gemüthlich ausnimmt, zeigt der Umstand, daß es von Anfang an den Juden ein Ärgerniß und den Heiden eine Thorheit war. Es ist aber zugleich das Bild desjenigen Gekreuzigten, der gesagt hat: wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der ist mein nicht werth. Es ist ferner das Bild eines Demüthigen, der in dienender Liebe sich selbst erniedrigt und als Hauptkennzeichen der Seinigen die demüthige Selbsthingabe hervorhebt; das Bild eines Reinen, der nur denen, die reines Herzens sind, das Anschauen Gottes verheißt; das Bild eines göttlich Strafenden, der mit dem Flammenblick der Heiligkeit jedem Sünder entgegentritt. Es ist

endlich ein Bild, wie wir es auf keinem der Blätter, welche menschliche Geschichtschreibung und Dichtung beschrieben hat, auch nur annähernd in solcher Hoheit finden; ein Bild, an dem wir alle hinaufzuschauen gezwungen sind, das sich aber zugleich auch, wie die Sonne durch ihr Licht, durch seine innere Wahrheit und Zusammenstimmung selbst bezeugt. Und dieses Bild sollte nur ein Erzeugniß des schlechten menschlichen Herzens sein? Wahrlich, wenn dieses Herz sich seinen Christus als gemüthlichen Gott hätte machen sollen, es würde ihn ganz anders gemacht haben. Es würde einen recht gemüthlichen, weichherzigen Götzen aufgestellt haben, der allen seinen Schwachheiten die leichteste Abhülfe verheißen hätte, nicht einen Christus, der, seitdem er so erkannt und dargestellt worden, wie wir es urkundlich finden, die Quelle der Demüthigung und Erhebung, der Läuterung und inneren Befriedigung für die Besten unseres Geschlechtes, der unerschöpfliche Gegenstand des Denkens für die tiefsten Geister aller Zeiten und Völker geworden ist.

Wir schließen unsre Betrachtung. Es ist für unsern Zweck genug, vielleicht schon zu viel gesagt über eine Lehre, welche, indem sie zur Grundlage für die Erklärung des Christenthums die vollständige Leugnung des Göttlichen macht, etwas so Vergebliches versucht, als derjenige versuchen würde, der die Sättigung aus dem Hunger, die Liebe aus der Selbstsucht, die Sonne aus der Nacht erklären wollte.

II.

Christenthum und Mystik.

Die obige Aufschrift ist gewählt worden, um den Inhalt der nachfolgenden Blätter mit einem möglichst kurzen Ausdruck zu bezeichnen. Es soll aber damit nicht gesagt werden, weder, daß ein Versuch gemacht werde, das Verhältniß, welches zwischen Christenthum und Mystik besteht, seinem ganzen Umfange nach darzustellen, noch auch, daß alles, was hier berührt werden wird, sich lediglich auf dieses Verhältniß beziehe. Nur vom Hauptsächlichen des Inhaltes ist die Benennung entnommen. Näher aber hängt die Sache folgendermaßen zusammen.

Im Jahr 1851 wurde meine Schrift über „das Wesen des Christenthums" nach der dritten Auflage [1]) von einem geistvollen Theologen der reformirten Kirche Frankreichs, Professor Sardinoux zu Montauban, ins Französische übersetzt. In dieser Uebersetzung wurde sie alsbald Gegenstand der Besprechung in verschiedenen kirchlichen und theologischen Journalen unserer westlichen Nachbarn. Das Urtheil fiel je nach dem Standorte der Beurtheiler verschieden aus. Theilweise fand das Büchlein eine Anerkennung, welche mich nur zu lebhaftem Danke verpflichten konnte, theilweise aber auch einen Widerspruch, der so beschaffen war, daß er um der Sache selbst willen eine Gegenrede zu erfordern schien. Solcher Gegenrede habe ich mich unterzogen, und die daraus hervorgegangenen apologetisch-polemischen Erörterungen sind in den theo-

1) Hamburg bei Fr. Perthes, 1849.

logischen Studien und Kritiken niedergelegt [1]). Als ich nun gegenwärtige Auflage bearbeiten sollte, wurde mir der Wunsch ausgesprochen, derselben jene Erörterungen einzuverleiben. Sie seien, meinte man, geeignet, auch jetzt noch vorhandene Mißverständnisse zu lösen und die wahre Meinung des Verfassers in das richtige Licht zu setzen; sie enthielten auch Bestandtheile, die nicht bloß ein vorübergehend polemisches, sondern ein dauerndes positives Interesse in Anspruch nehmen dürften. Indem ich nun, hierauf eingehend, einen erneuerten Abdruck des Aufsatzes aus den Studien veranlasse, scheint es mir nicht passend, denselben hier vollständig wieder vorzulegen. Vielmehr gedenke ich nur das Wesentlichere und dieses in abgekürzter Form zu geben.

Der Widerspruch gegen meine Auffassung des Christenthums wurde vornehmlich in zwei französischen Zeitschriften erhoben: in den Archives du christianisme [2]) und im Journal Avenir [3]). In den Archives war es ein durch thätigen Glaubenseifer, Geist und Charakter hervorragender Mann, der Graf Agenor von Gasparin, der eine ungemein scharfe und feurige, aber nicht in gleichem Maaße gründliche Polemik gegen mich eröffnete. Im Avenir trat mir ein Ungenannter entgegen, der zwar den wirklichen Inhalt und Zweck meiner Schrift weit richtiger würdigte, aber doch auch Anschuldigungen aussprach, die offenbar durch Mißverständniß hervorgerufen waren.

Die beiderseitige Polemik enthielt Veranlassung, auf Gegenstände von allgemeiner, nicht geringer Bedeutsamkeit einzugehen. Wir werden uns daher auch im Nachfolgenden mit den Einsprachen beider Gegner beschäftigen, vorzugsweise jedoch mit den Anklagen des Grafen Gasparin, nicht nur weil diese die schwersten sind, sondern hauptsächlich auch deßhalb, weil sie Gelegenheit bieten, den in der Aufschrift bezeichneten Gegenstand, der für die Lösung unserer

1) Jahrgang 1852, Heft 3. S. 535—612.
2) Jahrgang 1851, Nro. 18, 19, 20 und 21.
3) Jahrgang 1851, in drei Artikeln vom 17. Sept., 1. Oct. u. 26. Nov.

Aufgabe selbst von unverkennbarer Wichtigkeit ist, eingehender zu behandeln. Und so wenden wir uns, indem wir anderes hier nicht wiederholen wollen, sogleich zu diesem Gegenstande.

1. Die Anklage auf Mysticismus.

Die Hauptanklage nämlich, welche Herr v. Gasparin im Namen derjenigen strengsten Schriftgläubigkeit, die man eine buchstäbliche zu nennen pflegt, gegen meine Bestimmung vom Wesen des Christenthums erhebt, geht dahin, daß dieselbe auf Mysticismus beruhe. Diese Anklage legt sich wieder in eine Reihe einzelner Puncte auseinander. Darauf werden wir in der Folge zurückkommen. Hier kann zunächst die Bemerkung genügen, daß dem Herrn v. Gasparin der Begriff des Mysticismus vollkommen gleichbedeutend ist mit dem des Subjectivismus und dieser wiederum mit dem des Unglaubens.

Diese Auffassung muß für deutsche Leser etwas Überraschendes haben, wie sie denn auch mir selbst beim ersten Anblick frappant war. Es wird daher gut sein, bevor wir zu Weiterem fortschreiten, die Möglichkeit einer solchen Auffassung aus der Stellung meines ehrenwerthen Gegners erklärlich zu machen.

Das Wort „Mysticismus" gehört, wie männiglich bekannt, zu jenen dehnbaren, biegsamen, vieldeutigen Ausdrücken, mit denen es wundersam zuzugehen pflegt. Jedes Zeitalter hat auf dem religiösen Gebiet einen oder mehrere Ausdrücke dieser Art, die, als gangbare Münze ausgeprägt, den bequemen Dienst leisten, eine Sache, über deren Verwerflichkeit man nun einmal übereingekommen ist, auf die möglichst einfache Weise abzuthun. Solcher Art ist heute in Deutschland das Wort „Pietismus." Bei Tausenden, die vom Pietismus weder einen historischen noch einen sachlichen Begriff haben, stellt dieses Wort zur rechten Zeit sich ein [1]), um allverständlich etwas sehr Schlimmes und Gefährliches, jeden-

1) „Denn eben, wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein."

falls etwas höchst Unheimliches zu bezeichnen. Am Ende aber läuft die ganze Sache darauf hinaus, daß Jeder von einem andern Standpunct aus etwas Anderes Pietismus nennt und Alle nur darin übereinkommen, als Pietismus das zu brandmarken, was ihnen an Andern als vermeintlicher Überschuß des Glaubens oder christlicher Lebensstrenge widerwärtig und unbequem ist. In sehr ähnlicher Weise ist vor Jahrzehnten unter uns der Ausdruck „Mystiker" gebraucht worden. Es war vornehmlich das mißliebige Zuviel des Glaubens, was man damit stigmatisirte, und zwar insbesondere dann, wenn es sich herausnahm, von einer tieferen Gemüths- und Gedankengrundlage aus dem herrschenden Rationalismus entgegenzutreten, und es hat damals, wie Nitzsch treffend sagt [1]), nicht viel gefehlt, daß nicht nur Herder, Hamann, Claudius, sondern auch Lessing, ja Kant und Fichte zu Mystikern gestempelt worden wären.

Das ist in Deutschland gottlob anders geworden. Man gebraucht, im Ganzen wenigstens, den Namen „Mystiker" nicht mehr so blindlings nur als Schmähwort und pflegt auch die Theologen, die man sonst Mystiker nannte, richtiger zu benennen. Die Ursache hiervon liegt darin, daß man nach beiden Seiten hin zu gründlicherer Einsicht gekommen ist und gelernt hat, Unterschiede zu machen. Man hat die Geschichte der Mystik gründlicher zu studieren angefangen und sich die wirklichen Mystiker aller Jahrhunderte nach Person und Lehre näher betrachtet. Man hat die verschiedenen Erscheinungen auf diesem Gebiete schärfer zu sondern, das Gesunde und Krankhafte, das Naturwüchsige und Gemachte klarer auseinander zu halten sich gewöhnt. Man hat die hohe Bedeutung der Mystik in gewissen Zeitaltern würdigen gelernt und

---

1) System der christl. Lehre. 6. Aufl. S. 36. Eine vortreffliche Charakteristik der Art und Weise, wie vor etwa 25 Jahren der Name „Mystiker" von Seiten sowohl der populären Vernunfttheologen als der buchstäblichen Schrifttheologen angewendet zu werden pflegte, gibt Nitzsch in der Recension von Twesten's Dogmatik, Stud. u. Krit. 1828 H. 1. S. 199.

namentlich ihr genaues Verhältniß zur deutschen Reformation erkannt. Man hat im Zusammenhang mit diesen geschichtlichen Studien auch den Begriff der Mystik sicherer festgestellt. Und nach allem dem hat man sich, wenn man nicht ganz für Besseres verschlossen war, sagen müssen: die neueren, zugleich offenbarungsgläubigen und wissenschaftlichen Theologen sind entweder keine Mystiker, oder, inwiefern sie es sind, sind sie nur das, was die lebendig christlichen Theologen aller Zeiten waren, weil Grund und Berechtigung dazu in solchen Bestandtheilen des Christenthums liegt, die von Christo und den Aposteln selbst ausgegangen sind.

Anders verhält es sich zur Zeit noch in Frankreich. Es ist in diesem Puncte schon im Allgemeinen ein sehr bemerkenswerther Unterschied zwischen dem germanischen Geist und dem romanischen. Während der letztere eine vorherrschende Richtung auf die Dinge des äußeren Lebens und eine eigenthümliche Begabung für deren Gestaltung, aber auch eine Neigung hat, sich in dieselben zu zerstreuen, wendet sich der erstere, mehr auf Sammlung in sich selbst gerichtet, vorherrschend dem inneren Leben zu und pflegt dessen Ausbildung mit besonderer Liebe. Damit hängt zusammen, daß im romanischen, speciell im französischen Geiste die Kräfte des Verstandes und des Willens stärker hervortreten, im germanischen und speciell im deutschen Geiste dagegen etwas sich findet, was diesem so eigenthümlich ist, daß es auch nur mit einem deutschen Worte ganz bezeichnet werden kann: das Gemüth, d. h. jene tiefere Innerlichkeit des geistigen Gesammtlebens, in welcher allerdings das Gefühl eine bedeutende Stelle einnimmt, aber dergestalt, daß sich dasselbe nicht als ein bloß den äußeren Eindrücken hingegebenes und stets wechselndes, sondern als ein von innen heraus productives und in allem Wechsel der Eindrücke beharrendes und einheitliches erweist. Vermöge dieser Verschiedenheit ist die Mystik, welche eben das Princip der Innerlichkeit vertritt und ihre Geburtsstätte vornehmlich im Gemüthe hat, an sich dem deutschen Geiste mehr homogen, während der französische für dieselbe

weniger zugänglich und leichter in Gegensatz gegen sie zu bringen ist.

Dieß drückt sich denn auch geschichtlich in den großen Bildungsperioden des christlichen Lebens und Denkens aus, bei denen sich die Nationalität als mitwirkender Factor zeigt. Schon im Mittelalter waren die beiden Hauptrichtungen der Theologie und der ganzen Auffassung des Christenthums so vertheilt, daß die nur lateinisch redende Scholastik, die in Paris ihren Hauptsitz hatte, mehr als Product des romanischen Geistes betrachtet werden kann, die Mystik dagegen, die alsbald zum Herzen des Volkes auch in der Sprache des Volkes redete und zumeist in dem großen Thale des deutschen Rheines ihre Wiege hatte, als Product des germanischen Geistes. Dasselbe Verhältniß, wenngleich anders gestaltet, tritt uns auch in der Reformation entgegen und ist von deren Häuptern auf die von ihnen gegründeten Kirchen übergegangen. Zwar fehlen, wie dieß durch eine Fülle von Beispielen nachgewiesen werden kann, auch bei Calvin die mystischen Elemente nicht, und andererseits ist Luther nicht im engeren Sinne Mystiker zu nennen. Aber dabei steht doch gewiß dieß fest: Luther ist nach der innerlichen Seite seines christlichen Lebens ganz entschieden aus der Wurzel der Mystik — Tauler, Gerson, deutsche Theologie, Staupitz — herausgewachsen [1]) und hat auch den mystischen Bestandtheil in seiner Theologie reichlich gepflegt [2]), während Calvin nicht unter wahrnehmbarem Einflusse der Mystik sich gebildet und seiner ganzen Theologie mehr die Anschauung der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott, als die der Einigung des Menschen mit Gott zu Grunde gelegt hat. Dieß hat auch

1) Nachweisungen bei Jürgens in s. Leben Luther's, bes. Bd. 1. S. 655. u. Bd. 2. S. 136.; in meinen Reformatoren vor der Reformation an verschiedenen Stellen, namentlich Bd. 2. S. 232. 251. u. 265 ff., und bei Schmidt in der Monographie über Tauler, S. 159.

2) Eine Schrift Luther's, die vornehmlich noch den Charakter der früheren deutschen Mystik an sich trägt, ist sein 1520 verfaßter Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen.

naturgemäß in der ganzen Lehrentwickelung der beiderseitigen Kirchen fortgewirkt. Die deutsch-evangelische Kirche hat das, was ihr als das Wahre in der Mystik erschien, förmlich legitimirt, indem sie die Lehre von der unio cum Deo mystica als stehenden Artikel in ihre Dogmatik aufnahm; die reformirte Kirche dagegen und als ein Kapitheil derselben namentlich die französische hat diese Lehre fern gehalten und an deren Stelle andere dogmatische Begriffe gesetzt: von Seiten Gottes die Unerschütterlichkeit des Heilsbeschlusses und die Gnadengabe des Beharrens im Heilsstande (donum perseverantiae), von Seiten des erwählten Gläubigen die feste Gewißheit des Heils und die volle Sicherheit des Trostes (certitudo salutis et firma consolatio).

Nehmen wir nun zu dieser Verschiedenheit des Nationalgeistes und des ganzen geschichtlichen Verlaufs noch hinzu, daß unter den französischen Protestanten nicht in gleichem Maße, wie unter uns, diejenigen historischen Studien gemacht worden sind, die zu einer richtigen Würdigung der Mystik führen konnten: so ist es wohl erklärlich, wie sich auf jener Seite vielfach eine vorurtheilsvolle Antipathie gegen das Mystische erzeugen konnte; und so war es Hrn. von Gasparin möglich, sich auf eine unter seinen Landsleuten weit verbreitete, tief gewurzelte Stimmung zu stützen, wenn er die Bezeichnung „Mystiker" als eine solche gebrauchte, die schon an sich etwas Verwerfliches bezeichnen und etwas Herabsetzendes in sich schließen sollte. Wenn er aber hierin etwas thut, was wir in Deutschland früher von der vulgär rationalistischen Seite her zu erfahren gewohnt waren, so thut doch er, der Vertreter der Orthodoxie, dieses Nämliche in einem ganz andern Sinne. Ihm nämlich ist Mysticismus nicht ein antirationalistisches Zuviel des Glaubens, sondern ein selbst ganz in den Rationalismus verstricktes Zuwenig und er macht zwischen Mysticismus und völligem Unglauben einen Unterschied, der, was die Gefährlichkeit betrifft, eigentlich nur zum Nachtheil des ersteren ausschlägt.

2. Der Mysticismus nach Herrn von Gasparin.

Indeß, es handelt sich nicht bloß um einen Namen, sondern um eine Sache. Herr v. Gasparin — das erkenne ich gern an — hat sich nicht etwa nur eines einmal cursirenden Wortes bedient, um eine vage Beschuldigung auf mich zu wälzen; er hat vielmehr gesagt, was er unter Mysticismus versteht, und seine Anklage aus meinem Buche zu erhärten versucht. Es kommt nur darauf an, ob sein Begriff von Mysticismus ein richtiger, und ob das, was er aus meinem Buche beibringt, für seinen Zweck wirklich beweisend ist. Ich muß sagen und werde es auch darthun: Herr v. Gasparin hat zuerst aus der Mystik eine Karrikatur gemacht, um dann auch aus mir, dem angeblichen Mystiker, eine solche zu machen.

Herr v. Gasparin, indem er von vorne herein dem mystischen Princip in seiner vollständigen Ausprägung den christlichen Charakter schlechthin abspricht, entwickelt den Begriff von Mysticismus in folgender Weise:

Außerhalb des absoluten Skepticismus kann es nur zwei Principien geben, nicht mehr und nicht minder: das eine, welches eine äußere Regel anerkennt, und das andere, welches nur eine innere Regel anerkennt: den Glauben an eine objective Offenbarung und den Subjectivismus. Subjectivismus, Mysticismus, Rationalismus, Unglaube — das Alles ist, bei guter Logik und vom Princip aus betrachtet, eins und dasselbe. Es herrscht überall das souveräne Ich. Der Mystiker nennt dieses Ich Gefühl, Liebe, göttliche Eingebung, der Rationalist Vernunft; die Methode ist dieselbe und die Natur des Ich nicht geändert. Das Gemeinsame ist, nichts außer dem Ich zu haben, alle Autorität zu verwerfen, nichts anzunehmen, außer was man sich „aneignen" kann. Dieß ist die Regel des Subjectivismus, in gleicher Weise angewendet von Mystikern, Rationalisten und Ungläubigen. Es frägt sich aber: sitzen wir auf dem Thron oder

ein Höheres? Gibt es außer uns eine Autorität oder gibt es keine? Darüber muß man sich entscheiden und darüber entscheidet sich der Mystiker ebenso wie der Rationalist und der Ungläubige. Der mystische Subjectivismus unterscheidet sich von den andern Subjectivismen nur dadurch, daß er an die Stelle des Vernunft-Ichs das Gefühls-Ich setzt, das Gefühl selbst aber einer angeblichen inneren Offenbarung zuschreibt. So bestimmt nur der Eindruck die Wahrheit, oder vielmehr es gibt hier gar keine Wahrheit mehr im reellen Sinne des Wortes. Die kleinen Fragen nach Irrthum und Wahrheit gehören der niedern Stufe der Intelligenz an. An die Stelle der Frage nach der Wahrheit hat sich die Frage nach dem Eindruck, dem Gefühl, der Nützlichkeit untergeschoben. Also mit Einem Wort: Gefühl oder Wahrheit; innere Offenbarung mit ihren Eindrücken und Raisonnements oder äußere Offenbarung der Bibel; Autorität des Menschen oder Gottes; Subjectivismus oder Christenthum: das ist die Wahl.

Man muß gestehen, Herr v. Gasparin hat es sich nicht schwer gemacht. Er gibt uns einen Begriff, der uns ohne weiteres die Pistole auf die Brust setzt. Seine ganze Begriffsentwickelung läuft darauf hinaus, den Mysticismus so zu bestimmen, wie es ihm dienlich ist, um ihn dann aufs leichteste und erfolgreichste bestreiten zu können. Er hätte eben so gut ganz einfach sagen können: der Mysticismus ist absoluter Subjectivismus und Unglaube. Dann war derselbe für Alle, die nicht weiter nachdenken, aber doch noch eine objective Wahrheit und einen Glauben wollen, in seiner vollen Verwerflichkeit dargestellt, und es blieb nur übrig, was Herr v. Gasparin das Princip der äußeren Regel nennt. Aber es ist mit solchen willkürlich gesetzten Alternativen, welche, statt eine eingehende Erörterung zu geben, die Sache nur ins Gewissen schieben, überall nichts gewonnen. Kein Mensch, der nicht schon vorher eine Vorstellung von Mysticismus hätte, würde durch Hrn. v. Gasparin auch nur im entferntesten erfahren,

was denn nun wirklich Mysticismus sei, was diese ganze große Erscheinung zu bedeuten habe, die wir fast durch alle Religionen, durch das religiöse Leben fast aller Völker, und zwar gerade die Religionen von hoher Entwickelungsstufe und das Leben der geistig tüchtigsten Völker hindurchgehen sehen. Höchstens würde er erfahren, was der Mysticismus nicht sei: nämlich ein Nichthaben objectiver Wahrheit, ein Nichtanerkennen göttlicher Offenbarung, ein Nichtgeltenlassen höherer Autorität, mit einem Wort ein Nichtglauben. Aber eben das, was er auf solche Weise erführe, wäre wieder etwas Falsches; und dieß ist es nun vornehmlich, was wir durch eine richtigere Entwickelung des Begriffs darzuthun haben.

3. Die wirkliche Mystik.

Das Gebiet, mit dem wir es hier zu thun haben, ist ein Gebiet vom weitesten Umfang. Es kommen auf demselben Erscheinungen von sehr verschiedener, ja zum Theil entgegengesetzter Art, von sehr verschiedenem Werthe nach innen und sehr verschiedener Stellung nach außen vor.

Das Erste also, was uns obliegt, wird sein, daß wir verständige Unterschiede machen. Zwar auch Herr v. Gasparin macht einen Unterschied, aber — er erlaube uns, es zu sagen — einen nicht sehr verständigen. Er unterscheidet im Bereich des Christenthums zwischen einem vollständigen, consequenten und einem minder vollständigen, minder consequenten Mysticismus; der erste berufe sich auf Offenbarungen im engeren Sinne, der andere auf das Gefühl, welches ihm jedoch eigentlich auch als innere Offenbarung gelte. Diese Unterscheidung, schon darum nicht wohl annehmbar, weil sie nur auf ein ganz unbestimmtes Mehr oder Weniger hinausläuft, wird noch bedenklicher durch ihre Anwendung. In die erste Classe setzt Herr v. Gasparin beispielsweise Jakob Böhme, Swedenborg und Jung-Stilling; aber gerade das waren nicht Mystiker im engeren Sinne, sondern Theosophen, beziehungsweise Visionäre. In die andere Classe wirft er Alles zu-

sammen, was nicht in die erste gehört, und wahrlich, da werden Leute zusammenkommen, die einander in hohem Grade fremd sind. Wir folgen einer andern Unterscheidung, die wir nicht erst zu machen brauchen, die vielmehr von Andern schon gemacht und darum mit Recht gemacht ist, weil sie sich aus der Natur der Sache ergibt. Es ist die zwischen Mystik und Mysticismus [1]). Die Mystik ist das Gesunde, aus einem wirklichen Bedürfniß Hervorgegangene, natürlich Gewachsene und Geordnete; der Mysticismus ist das Krankhafte, Erkünstelte, mehr oder weniger mit Willkür Behaftete. Einen ganz ähnlichen Unterschied pflegt man zu machen zwischen Gnosis und Gnosticismus, Orthodoxie und Orthodoxismus, Rationalität und Rationalismus.

Fassen wir nun zunächst die Mystik ins Auge, als das Positive und Ächte, von dem sich der Mysticismus als Entartung ausscheidet, so haben wir, um sie in ihrem Ursprung und Wesen zu erkennen, vor Allem das Gebiet zu beachten, auf dem sie wächst. Herr v. Gasparin behandelt das, was er Mysticismus nennt, wie etwas Selbständiges, wie ein für sich bestehendes, von der Grundlage des Gegebenen völlig abgelöstes Princip. So verhält es sich nicht. Die Mystik hat einen bestimmten Boden, in dem sie wurzelt, dem sie wenigstens vorzugsweise angehört. Das ist der Boden der Religion, und für uns, die wir hier vornehmlich nach der christlichen Mystik fragen, der Boden des Christenthums. Also vom Wesen der Religion muß man ausgehen, wenn man die Mystik überhaupt, vom Wesen des Christenthums, wenn man die christliche Mystik insbesondere verstehen will.

Religion ist das Lebensband zwischen Gott und dem Menschen, ein Verhältniß, welches seiner Natur nach ruht auf einer Mittheilung Gottes an den Menschen, aber seine Verwirklichung nur findet in einer der göttlichen Mittheilung entsprechenden Stel-

1) Vollständig und trefflich durchgeführt ist diese Unterscheidung von Sack in seiner christlichen Polemik, S. 288—303. Als Zustimmenden führe ich hier nur Nitzsch an im System der christlichen Lehre, S. 37.

lung des Menschen zu Gott. Dieses Verhältniß kann zunächst aufgefaßt werden als ein an und für sich bestehendes, als gegebene Lebensordnung, als Inbegriff von Thatsachen, Lehren oder sonstigen Bestimmungen, in denen die Gemeinschaft, die zwischen Gott und dem Menschen besteht, ihren maßgebenden Ausdruck findet, als Religion im objectiven Sinne. Aber das Objective der Religion hat seine Bedeutung und sein Ziel wieder darin, daß es subjectiv wird, daß das als äußere Ordnung Bestehende, in das Innere hereingenommen, sich als wirkliche Lebenswahrheit des Einzelnen und der Menschheit bethätigt. Und das Innerlichwerden der Religion, als des Bandes zwischen Geschöpf und Schöpfer, wird ein wahres und vollständiges nur dann sein, wenn das Geschöpf, wie es zunächst unbewußt mit seinem ganzen Leben im Schöpfer wurzelt, so auch mit freiem Bewußtsein in der Totalität seines Lebens in dessen Gemeinschaft eingeht. Es werden also alle Elemente, welche überhaupt constitutiv sind für das höhere Leben des Menschen, auch constitutiv sein für das religiöse Leben. Der Mensch wird nur dann im rechten Verhältniß zu Gott stehen, wenn er darin steht als volle, ungetheilte Persönlichkeit, als der erkennende und wollende, nicht minder aber auch als der fühlende und mit lebendigem Bildungsvermögen ausgestattete Mensch, als der, welcher nicht bloß im Innersten seines Gemüthes an Gott gebunden ist in unbegrenzter Ehrfurcht und Liebe, sondern auch sein ganzes äußeres Leben dem Dienste Gottes darbringt und seine Leiblichkeit zu einem Tempel Gottes weiht. In diesem Lebensganzen wird auch die Erkenntniß der göttlichen Dinge ihre unveräußerliche Stelle haben, aber diese Erkenntniß, gerade als Erkenntniß göttlicher Dinge, wird sich, wo sie rechter Art ist, bewußt bleiben, daß sie ihre Schranken hat, und daß es sich, wenn von Gott die Rede ist, um einen Gegenstand handelt, der nie vollkommen im menschlichen Begriff aufgeht, und wenn von dem Verhältniß zu ihm, um ein Geistesleben, welches

bei aller Klarheit und Gewißheit doch stets seine geheimnißvollen Tiefen behält.

Das Christenthum, die vollkommene Religion auf dem Grunde vollendeter Gottesoffenbarung, schließt das, was wir als wesentlich für alle Religion betrachten müssen, ebenso in lebensvollster Ausprägung, wie in reinster innerer Zusammenstimmung in sich. Es ist ein durch die schöpferische Macht einer gottmenschlichen Persönlichkeit hervorgerufener Inbegriff von Heilsthatsachen, durch welche das wahre Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen für immer maaßgebend geordnet ist. Aber indem es so als selbständige Lebensmacht in den Entwickelungsgang der Menschheit hereingetreten ist, will es nicht bloß wie eine abgeschlossene Anstalt objectiv dastehen, sonden löst seine Aufgabe nur dadurch, daß es fortwährend innerlich wird, seine Heilsgüter in die Seelen pflanzt und von innen heraus ein neues Leben erzeugt. In diesem Leben, soll es wirklich den Anforderungen des Christenthums entsprechen, wird keiner der Grundbestandtheile vermißt werden dürfen, die wir oben als constitutiv für die volle, gesunde, ethisch durchdrungene, nach allen Seiten lebendig sich bethätigende Frömmigkeit bezeichnet haben, und es wird insbesondere auch das Moment der Erkenntniß, auf das der Herr selbst ein so entscheidendes Gewicht legt, nicht fehlen dürfen. Aber die Erkenntniß im Bereiche des Christenthums wird nie eine andere sein, als eine Erkenntniß des Glaubens, d. h. eine solche, die, wie vollkommen gewiß sie auch ihres Gegenstandes sei, doch zugleich das Bewußtsein in sich trägt, daß sie nur „durch einen Spiegel im dunkeln Worte" sieht, das Erkennen aber, „wie wir erkannt sind", erst von einem höheren Zustande zu erwarten hat [1]).

Denken wir uns nun die Entwickelung der christlichen Gemeinschaft, der Kirche, als eine durchaus normale, so würde alles das, was im Christenthum objectiv gegeben war, jederzeit auch subjectiv verwirklicht worden sein; es würde die christliche Erkennt-

1) 1 Kor. 13, 12.

niß im Dogma, das Gefühl im Cultus, der Inbegriff der ethischen Anforderungen im christlichen Gemeinschaftsleben seinen völlig entsprechenden Ausdruck gefunden; es würden diese verschiedenen Bethätigungen in schöner Harmonie sich entfaltet haben; es würde alles nach außen sich Darstellende zugleich ein reines Erzeugniß des im Innern waltenden Geistes gewesen und stets von der ungeschwächten Theilnahme des innern Lebens begleitet worden sein. Aber eben diese normale Entwickelung hat vermöge menschlicher Beschränktheit und Sünde, vermöge mannichfaltiger fremdartiger Einwirkungen nicht stattgefunden. Es sind Störungen der Lebensharmonie, Einseitigkeiten, Verderbnisse eingetreten, und so hat sich das Leben der christlichen Gemeinschaft durch Gegensätze und Kämpfe hindurch entwickelt, in deren Verlauf es durchaus nothwendig war, daß, wenn erst ein Element des christlichen Lebens in einseitig falscher Weise hervorgehoben wurde, dann auch das entgegenstehende gleichberechtigte um so entschiedener geltend gemacht werden mußte, damit sich für das Ganze wieder ein gesundes Gleichgewicht herstelle.

Ein frühe schon eintretendes, im Mittelalter mächtig heranwachsendes Verderben war die falsche Veräußerlichung des Christenthums, d. h. dasjenige Verhalten, vermöge dessen man sich begnügt, das Christenthum als sichere Heilsanstalt, als richtig bestimmtes Dogma, als schönen Cultus und als wohlgegliederte, imposant gestellte Kirche zu haben, ohne Rücksicht auf die Ausfüllung dieser Dinge mit innerem Leben, ohne wahre, aufrichtige Herzenstheilnahme. Wo dieser Zustand eingetreten ist, da kann nach außen Alles sehr glänzend sein und wohl bestellt scheinen; aber das Ganze ist ein übertünchtes Grab. Das Dogma ist zur bloßen Satzung, der Gottesdienst zum opus operatum, das sittliche Leben zum todten Werkwesen geworden. In einem solchen Zustand treten Männer auf, die noch ein Herz für das Christenthum haben, denen das Dogma nur etwas ist, wenn sie seinen Inhalt am eigenen Leben als Wahrheit erfahren, die den Cultus wieder

von innen heraus beseelen wollen und deren Gebet zu Gott sich in die schönen Worte des Dichters fassen läßt: „Gib, daß deiner Liebe Glut unsre kalten Werke tödte!" Das sind die Mystiker, die Vertreter der Innerlichkeit, des Selbsterfahrens, der Verlebendigung des Christenthums gegenüber der ertödtenden Veräußerlichung. Diese Männer denken nicht daran, das Ich an Gottes statt auf den Thron zu setzen. Vielmehr ist Verneinung des Ich, Hingabe alles Eigenen an Gott, Selbstverleugnung recht eigentlich ihre Losung [1]). Sie gehen auch nicht darauf aus, das Dogma zu beseitigen oder die Ordnungen der Kirche umzustürzen. Sie wollen nur das Dogma zugleich als innerlich Gewisses, als Selbstglaube; sie wollen nur im Bereich der kirchlichen Ordnungen auch ein recht inniges, unmittelbares Verhältniß zu Gott und Christo und eine recht volle Bethätigung der Gottes- und Bruderliebe; sie wollen nur, daß nicht das Kirchenthum mit seiner objectiven Wucht das Leben der Seelen erdrücke und daß auch die Ansprüche der gottebenbildlichen Persönlichkeit im christlichen Leben noch Raum finden. In diesem Sinne hat vornehmlich im Mittelalter die Mystik hohe Bedeutung. Sie ist in ihren ächten Gestaltungen gegenüber dem äußerlichen Objectivismus des Kirchenthums die Schildträgerin der Subjectivität, nicht der falschen, willkürlichen, sondern der in Christo berechtigten. Und wenn wir die Reformation preisen, daß sie, ohne den objectiven Grund der Offenbarung zu verlassen, die unveräußerlichen Rechte der Persönlichkeit, die Innerlichkeit des Christenlebens, das unmittelbare Verhältniß zu Christo, den Selbstglauben, die Gewissensfreiheit wieder hergestellt hat, so dür-

1) Die sprechendsten Beweise hierfür liefern der mehr speculative Verfasser der deutschen Theologie und der durch und durch praktische Thomas von Kempen. Der erstere findet den Grund aller Sünde in der von Gott sich ablösenden Selbstheit der Creatur, in dem „Ich, Mein, Mir, Mich", die Besserung aber allein darin, daß der Mensch herausgeht aus der Ichheit und eingeht in Gott. Der andere predigt bekanntlich auf allen Blättern seiner Imitatio Christi als das Allerwesentlichste die Selbstentsagung, das Absterben des Ich, um in Gott das Leben zu gewinnen. S. meine Reform. vor d. Ref. Bd. 2. S. 235 ff. u. S. 154 ff.

sen wir nie vergessen, daß darin die Mystik ihre ruhmwürdige Vorläuferin gewesen ist [1]).

Aber nicht bloß in der Stellung zu seinem Objecte, sondern auch in der inneren Entwickelung des christlichen Lebens selbst kommen Verderbnisse vor. Die Grundbestandtheile desselben, die auf der Glaubensbasis sich stets in rechter Einheit zusammenfassen und, von dieser Einheit getragen, in harmonischer Wechselbeziehung immer vollständiger ausgestalten sollten, reißen sich von dieser Einheit los, constituiren sich gleichsam als eigene Principien und werden so, indem sie, statt Glieder des Ganzen zu sein, selbst das Ganze vorstellen wollen, etwas Falsches.

Es ist bekannt, wie schon im christlichen Alterthum, namentlich in der fast ausschließlich dogmatisirenden Periode vom 4. bis zum 6. Jahrhundert, dann wieder im späteren Mittelalter, nicht minder in zwei unter sich sehr verschiedenen Entwickelungsperioden unserer protestantischen Kirche, der streng orthodoxen und der rationalistischen, die Erkenntnißseite des Christenthums mit einem unverhältnißmäßig vorwiegenden, ja oft völlig exclusiven Interesse gepflegt wurde, wie man da Alles wissen und bis ins Kleinste bestimmen wollte, wie man allein oder doch zumeist von diesen Wissensbestimmungen das Heil der Seelen und die Einheit der Kirche abhängig machte und wie dieses Wissen, abgelöst von der Lebensgrundlage, vielfach ein sehr äußerliches, kaltes und todtes, zuletzt aber ein vorherrschend kritisches, negirendes und zerstörendes wurde. Dieß zusammen macht auf dem christlichen Gebiete den Intellectualismus aus, der sich wieder in verschiedenen Gestalten und Abstufungen darstellt, in den kirchlichen Formen des Scholasticismus und Orthodoxismus und in den un- oder widerkirchlichen des Gnosticismus und Rationalismus, des älteren, der zugleich noch ein praktisches Interesse verfolgte, und des modernen, der ganz dem speculativen Interesse dient. Und wie in dieser Weise die theoretische Seite des Christenthums eine einseitige,

1) S. Reformatoren vor d. Ref. Bd. 2. S. 278—284.

am Ende bis zur Selbstzerstörung gehende Behandlung erfahren hat, so ist es auch zu Zeiten in Betreff der ethischen Seite geschehen. Auch diese hat man, losgerissen vom belebenden Glaubensgeiste und ohne rechte Würdigung der nur aus diesem quellenden Liebe, wie etwas für sich Bestehendes ausgeprägt. Daraus ist der Nomismus hervorgegangen, theils der mehr äußerliche, wie wir ihn in der katholischen Kirche, zumal der mittelalterlichen, finden, theils der mehr innerliche, wie er in philosophischen und theologischen Systemen besonders seit der kantischen Periode auftritt, theils auch der ganz vulgäre, wie er sich im Leben mit dem Spruche breit macht, daß Rechtschaffenheit die allein wahre Religion sei.

Wo diese Verderbnisse eintreten, ein Wissensgeist ohne wahre Liebe, ein Gesetzesgeist ohne lebendigen Glauben, beides ohne rechte Fülle des christlichen Gemüthslebens, da reagirt das Herz, das Gefühl, das Gemüth, die Glaubensliebe, und diese Reaction des Herzens, nicht etwa nur des natürlichen, sondern des wiedergeborenen, ist die Mystik. Als Vertreterin des Glaubens und der Liebe aber gegen Begriffs- und Gesetzeschristenthum ist die Mystik weit entfernt, sich von der Offenbarung als objectiver Grundlage und von der Schrift als sicherer Norm des christlichen Lebens losreißen zu wollen; und wenn sie das Gefühl geltend macht, so geschieht es nicht, um durch dasselbe als vermeintliche Quelle der Religion die Schrift zu verdrängen, sondern weil sie glaubt, auch die Schriftwahrheit werde nur durch das Medium des Gefühls unser recht lebendiges Eigenthum, und es müsse, was gelesen wird, um Frucht zu bringen, nothwendig auch erfahren und gefühlt werden. Es verhält sich vielmehr in dieser Beziehung so. Gerade aus der Schrift, in welcher der Lebensborn des Glaubens und der Liebe so frisch, so voll und lauter fließt, erfrischt, erquickt und belebt die Mystik zunächst sich selbst, dann sucht sie auch Andere von den löcherigen Brunnen zu dieser Lebensquelle zu führen. Wo die Schrift zurückgedrängt ist, hebt sie dieselbe wieder hervor;

wo sie nur wie ein dogmatischer oder moralischer Codex behandelt wird, dringt sie auf deren tiefere Lebensergründung und vollere Aneignung; wo man sich zu sehr ins Einzelne des Buchstabens verliert, lehrt sie wieder mehr das Ganze lebendig zusammenschauen. Dadurch wird die Mystik ein Correctiv gegen Ausartungen sowohl des kirchlichen als des biblischen Bestandtheils in der christlichen Entwickelung: des kirchlichen, wenn er von der Schrift ab in traditionelles Satzungswesen übergeht; des biblischen, wenn er mit der Schrift in Buchstabenwesen versinkt und die Schrift nicht als Lebensbuch, sondern als Gesetzbuch behandelt. In diesem Sinne ist die Mystik zu allen Zeiten die Vertreterin des lebendigen Glaubens- und Liebesgeistes, die Stimme des mißkannten und unterdrückten Gefühls, die Führerin zur Schrift als frischer Lebensquelle, die Hinüberleiterin dessen, was in Schrift und Kirche objectiv gegeben ist, in die unmittelbare Gegenwart und Erfahrung des eigensten inneren Lebens geworden [1]). Und wer alle diese Dinge als berechtigt anerkennt, der darf auch der Mystik seine Anerkennung nicht versagen.

Vor Allem aber ist auch noch auszusprechen, daß im Christenthum selbst ein Element liegt, welches wir nicht anders bezeichnen können, denn als ein mystisches: im Christenthum nicht bloß der im engeren Sinne so genannten Mystiker, sondern im Christenthum Christi und seiner Apostel, im Christenthum der ganzen Kirche. Das Christenthum selber stellt sich dar als das Geheimniß der Gottseligkeit, als die „heimliche, verborgene Weisheit Gottes"; es kennt eine Liebe Christi, die über all unser Denken hinausgeht, und weiß von Dingen, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, die in keines Menschen Herz gekommen, die aber Gott bereitet hat denen, die ihn lieben [2]). Wo auf der einen

1) Historische Beispiele in den Reformatoren vor der Reformation, Bd. 2. S. 118. ff. S. 427 ff. u. a. St.

2) Hier wären viele Stellen der Schrift anzuführen; ich verweise nur auf eine Hauptstelle: das ganze 2. Kapitel des ersten Korintherbriefs, verbunden mit 1 Kor. 13, 12.

Seite die Rede ist von göttlicher Offenbarung und Erleuchtung, von Menschwerdung des Sohnes Gottes und Reinigung durch sein Blut, vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes als wahrer Himmelsspeise; wo auf der andern Seite die Rede ist vom Glauben als dem alleinigen Organ für die Aneignung der Heilsgüter, von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt, von dem hieraus entspringenden Leben, als einem solchen, das mit Christo verborgen ist in Gott: wahrlich, da haben wir einen reichen Inbegriff von Dingen, welche, wie trefflich sie auch von einem christlichen Denken in ihrem Grund und Zusammenhang erkannt werden mögen, doch zugleich immer Vieles in sich schließen, was nicht vollständig vom Denken durchdrungen, nicht vollständig auf Begriffe zurückgeführt und darum auch nicht vollständig durch die Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann, wir haben Geheimnißvolles, Mystisches. Insbesondere aber ist dieß der Fall in Betreff eines Punctes, den wir als einen recht centralen im Christenthum betrachten müssen. Wir sollen — so lehrt die Schrift — Christum anziehen, er soll in uns eine Gestalt gewinnen, wir sollen in ihm leben und er in uns; und wie wir mit Christo eins geworden, so sollen wir durch ihn und in ihm mit Gott eins werden, und Gott will Wohnung in uns machen. Da ist offenbar von einer Innigkeit der Lebensgemeinschaft mit Christo und Gott die Rede, welche in eine Tiefe des Seelenlebens hinabreicht, die der Verstand nicht vollkommen zu ergründen vermag. Gewiß müssen auch diese inneren Thatsachen und Erlebnisse mit allem dem, was sonst gewiß und klar ist, in eine geordnete, vernünftige Verknüpfung gebracht werden, und eben darin müssen sich die Zustände des christlichen Lebens als gesunde ausweisen, daß sie, wie sie in sittlichen Früchten sich bewähren, so auch das Licht der Erkenntniß nicht fliehen, sondern suchen; aber immer wird doch auf jeder, auch auf der höchsten Erkenntnißstufe — bis der Glaube in Schauen übergeht — noch etwas übrig bleiben,

was weder in abstracte, noch in speculative Begriffe irgend einer Art und Ordnung ganz aufgelöst werden kann[1]).

Alles das, was wir angeführt haben, ist Schriftwahrheit, es gehört Christo selbst und seinen großen, tiefsinnigen Aposteln Johannes und Paulus an; zugleich jedoch trägt es auch einen unveräußerlichen Zug des Mystischen an sich. Weil es Schriftwahrheit, Wahrheit Christi und der Apostel ist, darum finden wir es ausgeprägt bei allen lebendig christlichen Theologen; weil es aber zugleich mystisch ist, darum hat alle lebendige christliche Theologie einen mystischen Bestandtheil. Wer ein Christenthum will ohne alles Mystische, der darf nicht in die Schule gehen bei Christo selbst und seinen herrlichsten Aposteln und darf sich nicht wenden an einen Augustin oder Chrysostomus, Anselm oder Bernhard, Calvin oder Luther, überhaupt an irgend einen wirklich großen Theologen irgend eines Jahrhunderts, sondern er wird sich zu den Füßen eines Deisten[2]) und Rationalisten oder eines ganz nur in Begriffsformeln sich bewegenden Orthodoxisten setzen müssen und dann eben von sehr wesentlichen Bestandtheilen des Christenthums und von sehr bedeutungsvollen, lebensreichen Erscheinungen in der Kirche nichts verstehen lernen.

In Summa: Mystik ganz allgemein ist die Richtung im christlichen Leben und in der Theologie, welche dem falschen Objectivismus gegenüber die gesunde Subjectivität, dem Intellectualismus und Nomismus, dem Satzungs- und Buchstabenwesen gegenüber die Bedürfnisse des Gemüthes, die Nothwendigkeit der Erfahrung und des Selbsterlebens vertritt, überhaupt aber diejenigen tieferen Bestandtheile des Christenthums anerkennend pflegt, die nicht vollkommen in den Begriff aufgehen und für alle Stufen der Erkenntniß einen Zug des Geheimnißvollen behalten. Als

1) Sack's Polemik, S. 288 und 289.

2) z. B. Toland's, dessen Hauptschrift bekanntlich den Titel führt: Christianity not mysterious. Den Inhalt dieser Schrift entwickelt Lechler in seiner Geschichte des englischen Deismus, S. 182 ff.

ein Besonderes tritt die Mystik nur hervor, inwiefern sie durch entgegenstehende falsche Richtungen dazu getrieben wird. Dann hat sie die Bedeutung, durch kräftigere Pflege der ihr eigenthümlichen Elemente das rechte Gleichgewicht wieder herzustellen und durch eine Art Krise die volle Gesundheit zurückzuführen. Wenn sie aber auch nicht als Besonderes zum Vorschein kommt, so darf man deßhalb nicht glauben, daß sie überhaupt nicht vorhanden sey; vielmehr ist sie dann — ein vollständig christliches Leben und Denken vorausgesetzt — eben nur da als natürlicher, organischer Bestandtheil des Ganzen.

Immer jedoch setzen wir, wenn wir von gesunder und berechtigter Mystik sprechen, vier Dinge voraus: erstlich, daß das mystische Element selbst nicht ein Ganzes, für sich Bestehendes sein wolle, sondern sich als Glied einem höheren Lebensganzen einordne; zweitens, daß es, obwohl den falschen Objectivismus bekämpfend, doch seinerseits auf den wahren objectiven Grundlagen des Christenthums und der Kirche ruhe; drittens, daß es, die Rechte des Gefühls wahrend, doch nicht selbst in eine denkscheue, nebelhafte Gefühlslehre ausarte; und viertens, daß es, die tieferen, ins Geheimnißvolle übergehenden Bestandtheile des Christenthums vertretend, dieß jederzeit in einer Weise thue, bei welcher das Band des vernünftigen Gedankenverkehrs in Wissenschaft und Kirche in wohl gesichertem Bestande bleibt. Verwirklichen sich diese Voraussetzungen nicht, dann tritt die Ausartung ein, die wir Mysticismus nennen; und diesen haben wir nun gleichfalls zu betrachten. Indem wir dieß thun, müssen wir uns bewußt bleiben, daß solche Gebiete, obwohl sie im Großen sehr bestimmt gesondert werden können, doch nicht überall durch ganz scharfe Grenzlinien getrennt sind, sondern in verschiedenen Abstufungen sich berühren und in einander übergehen.

4. Der Unterschied der Mystik vom Mysticismus.

Die Mystik ist wesentlich Verinnerlichung und Verlebendigung des Christenthums. Darin liegt ihre Stärke, aber auch ihre Gefahr. Gerade auf diesem Puncte schlägt sie, wenn sie nicht am rechten Grunde festhält und nicht das rechte Maaß beobachtet, in Mysticismus um.

Alle Religion ist in ihrem innersten Kern Verkehr und Gemeinschaft des Menschen mit dem Göttlichen. Im Christenthum ist die durch Christum hergestellte Gemeinschaft des Gläubigen mit seinem Gott eine so innige und vollständige, daß sie als Einsgewordensein mit Gott, als Einwohnung Gottes in dem Gläubigen bezeichnet wird. Eine Richtung nun, die auf die innerlichste Lebensmitte des Christenthums hinstrebt, die vor Allem die Tiefen der göttlichen, so wie der von derselben entzündeten menschlichen Liebe hervorhebt, wird sich natürlich ganz besonders diesem Puncte zuwenden. Dieser Trieb ist, an sich genommen, keineswegs verwerflich, aber es kommt Alles darauf an, wie er befriedigt wird. In der Theologie aller großen Kirchenlehrer hat der Gedanke von der Lebensmittheilung Gottes an den gläubigen Menschen und von der Vergöttlichung des gläubigen Menschen durch das Einwohnen Gottes eine Stelle. Auch unsere deutsche evangelische Kirche hat in ihrer Glaubenslehre auf dem Grunde von Schriftstellen, die deutlich genug sprechen[1]), ausdrücklich die mystische Vereinigung des Gläubigen mit Gott als ein höchstes Moment im Gnadenstande anerkannt. Aber sie hat dieß wohlweislich unter ganz bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen gethan. Sie setzt voraus, daß der Mensch, bevor er in diese Einigung eintritt, gerechtfertigt und wiedergeboren, also von der Schuld und Herrschaft der Sünde frei geworden sei, und sie denkt die Einigung selbst als eine zwar nicht bloß metaphorisch zu verstehende oder bloß mo-

1) Joh. 14, 23. 17, 21 und 22. 1 Kor. 6, 15 und 17. Ephes. 5, 30. Gal. 2, 19 und 20. 3, 27. 2 Petr. 1, 4. u. a.

ralische, auf Gnadenwirkung und Willensübereinstimmung beruhende, sondern als eine reale; verwahrt sich aber zugleich ausdrücklich gegen die Vorstellung von einer Vermischung der göttlichen und menschlichen Substanz, so wie einer Aufhebung göttlicher und menschlicher Persönlichkeit, und unterscheidet sehr bestimmt die persönliche Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo von dem Einwohnen Gottes im Gläubigen[1]). Mit andern Worten: diese Einigung wird in der Kirchenlehre als eine zwar nicht bloß ethische, aber doch ethisch vermittelte gedacht, und eben darum wird auch das entschieden festgehalten, was Grundbedingung alles christlich Ethischen ist, die Idee der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit und die Anerkennung des zwischen beiden bestehenden Unterschiedes. Wo diese Grenzen eingehalten werden, ist die Mystik als etwas Gesundes; wo sie überschritten werden, entsteht der Mysticismus als etwas Krankhaftes.

Der Mysticismus durchbricht die christliche Heilsordnung und die mit ihr gesetzten ethischen Lebensbedingungen, indem er sich in ungezügelter Hast unmittelbar in die Unendlichkeit des Göttlichen stürzt. Was ihm vorschwebt, ist nicht eine ethisch durchdrungene Lebensgemeinschaft mit Gott, sondern eine Naturgemeinschaft, nicht ein Vergöttlichtwerden, sondern ein Gottwerden. Eben damit fallen dann auch die Schranken der Persönlichkeit, und so hängt der Mysticismus in der Regel mit pantheistischen Lehren zusammen. Da hierbei immer einerseits die Bedeutung der Sünde, andererseits die Nothwendigkeit der christlichen Thatsachen verkannt wird, welche die Aufhebung der Sünde bedingen, namentlich der Versöhnung und Rechtfertigung, so wird Christus nicht als Versöhner und Erlöser aufgefaßt, sondern lediglich als der Gottessohn, der zuerst in vollkommener Geistes- und Wesenseinheit mit Gott gestanden und nach dessen Vorbild wir in dieselbe

1) Nachweisungen bei Schmid in der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, S. 363—368., und bei Hase im Hutterus rediv. S. 287. der 7. Auflage.

Einheit eintreten, in ganz gleicher Weise Gottessöhne werden sollen. Für das Eintreten in die substantielle Einheit mit Gott kennt dann der Mysticismus wieder verschiedene Wege, und hiernach theilt er sich in verschiedene Arten. Das Medium des Einswerdens ist entweder ein intellectuelles Schauen und Denken: daraus entsteht der contemplative und speculative Mysticismus; oder es ist ein eigenthümliches Erregtsein des Gefühls und der Phantasie: daraus entspringt der Gefühlsmysticismus, das Visionäre und Pseudoapokalyptische auf diesem Gebiet; oder es ist ein bestimmtes Verhalten des Wollens und Handelns: daraus erwächst der praktische Mysticismus, der wieder auseinandergeht in die beiden Unterarten des ascetischen, in welchem die Gotteinigung durch positives Thun erstrebt, und des quietistischen, in welchem sie durch passive Hingabe erlitten wird. Diese Verzweigungen wollen wir jedoch hier nicht weiter verfolgen, sondern nur noch auf einige weitere Charakterzüge des Mysticismus aufmerksam machen.

Die mystische Richtung, wo sie als ein Besonderes auftritt, hat fast immer den Charakter einer Reaction gegen Verderbnisse, die im christlichen Leben eine Macht gewonnen haben. Allein diese Reaction, wenn auch an sich berechtigt, stellt sich nicht immer mit klarer Einsicht auf den rechten Grund und hält in der Leidenschaft nicht immer das rechte Maaß. So wird sie selbst ein Verderbniß und stellt der Verirrung nach der einen Seite nicht die höhere Gesammtwahrheit, sondern nur die Verirrung nach der andern Seite entgegen. Im Kampfe mit dem leblosen Objectivismus vernachlässigt oder verläßt sie selbst die objectiven Grundlagen und wird zur krankhaften Innerlichkeit: dieß ist der Mysticismus als Spiritualismus, als falsche Geisterei, für welche alles Gegenständliche im Christenthum nur Darstellung innerer Zustände, Christus selbst nur Symbol, das Leben und Werk Christi nur Allegorie ist[1]). Im Kampfe mit dem übergreifenden,

1) So vornehmlich die häretischen, meist pantheistischen Mystiker des Mittelalters.

kalten Intellectualismus flüchtet sie sich aus der Sphäre des Denkens ganz in die des Gefühls oder der unmittelbaren Anschauung: dieß ist der Mysticismus als Ueberschwänglichkeit, welcher, alle Gedankenunterscheidungen abweisend, das Göttliche nur als das schlechthin Unbestimmbare, als das prädicatlose Absolute hat [1]). Im Kampfe mit dem äußerlichen Nomismus verkennt sie die Bedeutung der objectiven sittlichen Ordnung und stellt Alles auf das innere Befinden des Geistes, der, er mag thun was er will, als der mit Gott einige immer das Rechte thut: dieß ist der Mysticismus als praktische Freigeisterei, als Antinomismus und Libertinismus [2]). Insofern es aber zugleich überhaupt im Wesen der mystischen Richtung liegt, die geheimnißvolleren, dem Erkennen nicht ganz zugänglichen Elemente des Christenthums zu pflegen, erfolgt auch nach dieser Seite hin ganz im Allgemeinen eine Verkehrung dadurch, daß das Geheimnißvolle und Unaussprechliche, als ob es das allein recht Werthvolle wäre, von dem Erkennbaren und Aussprechbaren abgelöst und dadurch der geordnete, vernünftige Gedankenverkehr in Kirche und Wissenschaft aufgehoben wird [3]).

Mit Einem Wort: die Mystik wird zum Mysticismus da, wo an die Stelle der ethisch vermittelten Lebensgemeinschaft mit Gott die unmittelbare Naturgemeinschaft, an die Stelle der objectiv gegründeten Innerlichkeit der eigengeisterische Spiritualismus, an die Stelle der denkenden Durchdringung des Dogma die Flucht vor dem Dogma, an die Stelle der festen sittlichen Ordnung die Selbstbeliebigkeit des begehrlichen Subjectes, an die Stelle vernünftigen Gedankenverkehrs die in sich selbst sich abschließende Gefühligkeit gesetzt wird.

Wenn wir aber solchergestalt im Mysticismus eine Entartung der Mystik erblicken, so soll damit nicht gesagt werden, es sei in

1) Dionysius Areopagita.

2) Die Brüder und Schwestern des freien Geistes und ähnliche Parteien.

3) Hierüber besonders Sack in der christlichen Polemik, S. 289 ff.

der Regel die Mystik der Zeit nach das Erste und daraus gehe dann durch Verderbniß der Mysticismus hervor. Im Gegentheil, wir finden mehrfach, daß zuerst in der Heftigkeit der Opposition eine noch sehr trübe, schwärmerisch mystische Richtung durchbricht und diese dann unter Kampf und Druck sich zur reineren, besonneneren, mehr biblischen Mystik abklärt. So namentlich im Mittelalter, wo dieser Läuterungsproceß von dem pantheistischen Meister Eckart an bis zu den ganz praktisch christlichen Männern, die an der Schwelle der Reformation stehen, sehr bestimmt nachzuweisen ist [1]). Daß aber die Mystik überhaupt einer Degeneration fähig sei, wird kein Verständiger ihr zum Vorwurf machen. Dieß ist bei allem nur menschlich Guten der Fall. Oder verwerfen wir etwa den Glauben, weil er zum Orthodoxismus, das Erkennen, weil es zum Intellectualismus, das Sittengesetz, weil es zum Nomismus Anlaß geben kann? Nicht das mystische Element zu verwerfen, ist die Aufgabe, sondern es richtig auszubilden und dadurch vor Entartung zu bewahren.

5. Die fünf Merkmale, an denen nach Herrn von Gasparin der Mysticismus erkannt wird.

Schon von hier aus fällt ein Licht auf den Begriff, den Herr v. Gasparin vom Mysticismus aufstellt, auf die Unterscheidung namentlich, die er zwischen äußerer und innerer Regel macht. Dieser Hauptpunct wird indeß später besonders zu beleuchten sein. Zunächst wenden wir uns einer andern Betrachtung zu, die aber mit dem Hauptpunct genau zusammenhängt.

Herr v. Gasparin will nicht scheinen, sich nur im Allgemeinen gehalten zu haben. Er stellt darum bestimmtere Merkmale auf, an denen nach seiner Meinung der Mysticismus zu erkennen ist. Ein solches Merkmal findet er schon in der Sprache, im mystischen Styl, den man gleich beim ersten Blick erkenne als

1) Ich habe diesen Entwickelungsgang anschaulich zu machen gesucht im zweiten Bande der Reformatoren vor der Reformation, S. 9—284.

einen Styl von besonderem Hautgout, gegen welchen die Einfalt der Apostel alles Geschmackes zu entbehren scheine. Doch verfolgt Herr v. Gasparin diese Bemerkung nicht weiter, sondern richtet seinen Blick sofort auf die minder äußerlichen Kennzeichen des Mysticismus, deren er fünfe aufführt, nämlich diese:

1) Der Mysticismus richtet einen Gegensatz auf zwischen Dogma und Liebe.
2) Er erkennt allen religiösen Lehren ohne Rücksicht auf ihre Schriftwahrheit eine Art Berechtigung zu.
3) Insbesondere wendet er dieses Princip des Indifferentismus und der Vernachlässigung der biblischen Regel auf die Fragen der Kirche an.
4) Er setzt, mehr oder weniger, an die Stelle der Sühnung durch das Blut Christi die Einheit des Menschen und Gottes in der Person Christi.
5) Er ordnet in allen Dingen die Autorität der Schrift unter und will, daß man sich mehr stütze auf das, was man fühlt, als auf das, was man liest.

Man sollte erwarten, Herr v. Gasparin werde, um die Richtigkeit dieser Merkmale darzuthun, Beweise aus den Mystikern beibringen. Dieser Mühe hat er sich jedoch überhoben. Er gibt statt dessen nur lebhafte Umschreibungen seiner Thesen, verbunden mit Hindeutungen auf Erscheinungen der neueren Litteratur, namentlich der französischen. Er blickt nirgends mit offenem Auge auf die wirkliche Mystik, sondern es flimmern vor seinem Blick immer andere Dinge. Als eigentlicher Kern seiner Ausführung tritt uns entgegen, daß man in neuerer Zeit einen Unterschied zwischen dem Paulinischen und dem Johanneischen gemacht, und in der Entwickelung der Kirche verschiedene Hauptstadien angenommen habe, deren jedes vermöge der Ausbildung einer besonderen Seite des Christenthums eine gewisse Berechtigung habe. Hierin findet Herr v. Gasparin eine Auflösung alles sicheren Schriftgrundes in Folge einer Denkweise, für die es überhaupt

keine bestimmte Wahrheit mehr gebe, und alles das, was hieraus fließt, legt er dem Mysticismus zur Last.

Im Allgemeinen ist das, was über die fünf Merkmale zu sagen wäre, schon durch die Unterscheidung zwischen Mysticismus und Mystik erledigt. Was in der Kennzeichnung des Herrn von Gasparin wahr ist, trifft nicht die gesunde Mystik, sondern den Mysticismus, und inwiefern es diesen trifft, haben wir es nicht zu vertheidigen. Im Einzelnen aber scheinen doch noch einige wesentliche Berichtigungen erforderlich.

Was zuerst die Sprache betrifft, so ist diese bei den Mystikern, wie bei andern Menschen, verschieden. Es gilt auch bei ihnen: „der Styl ist der Mensch." Je nachdem ihre Persönlichkeit beschaffen ist, ist auch ihr Styl beschaffen. Es gibt unter ihnen treffliche Sprecher und Schreiber, aber auch geringe. Wollen wir jedoch nach dem vorherrschenden Gesammtcharakter urtheilen, so zeichnen sie sich gerade durch das am meisten aus, was Herr v. Gasparin ihnen am meisten abspricht. Dieß ist das Einfache, Innige, Seelenvolle, Kindliche und Naive, das der apostolischen Einfalt sich Annähernde. Das berühmte Buch des praktischen Mystikers Thomas von Kempen würde nicht das nächst der Bibel am häufigsten gedruckte und gelesene sein, wenn es nicht seinen unschätzbaren Inhalt auch in einer Form darbrächte, welche überall den Stempel des schlichtesten Geistes ungefärbter Frömmigkeit an sich trägt. Und ein Grundbuch deutscher Mystik, die „deutsche Theologie," ist von Luther, den doch nicht nach einem vornehmen Hautgout in der Sprache gelüstete, gerade auch von dieser Seite her anerkannt worden, indem er warnt, es möge sich Niemand an dem „schlechten Deutsch, den ungefränzten, ungekränzten Worten" ärgern. Überhaupt aber ist es insbesondere die deutsche Mystik, welche jedem Unbefangenen sogleich durch die eigenthümliche Schönheit ihrer Rede lieb werden muß. Diese Schönheit ist nicht die der classischen Vollendung, wohl aber die, welche uns an den Meisterwerken der altniederlän-

dischen und deutschen Malerschule so innig rührt und ergreift: der volle Ausdruck der Wahrheit, Einfalt und Treue, des durch und durch lauteren und gediegenen Sinnes, der tiefinnerlichen, kindlichen, ungekünstelten Frömmigkeit. Es geht von den besten dieser Schriften gerade vermöge ihrer Sprache ein zarter, reiner, lebenerregender Duft aus, wie von einem Strauße frischer Waldblumen. Und wenn Luther's Sprache oft einem Gewittersturm und einer Schlacht gleich ist, so ist die Sprache unserer Mystiker aus den Jahrhunderten vor Luther einem milden, belebenden Frühlingshauche zu vergleichen.

Über die andern fünf Kennzeichen wäre folgendes zu bemerken.

1. Mit dem Dogma hat es die Mystik als solche eigentlich gar nicht direct zu thun. Ihre Aufgabe ist nicht, das Dogma entweder festzustellen oder fortzubilden, sondern es zu verinnerlichen und zu beleben. Sie setzt das Dogma als gegebenes voraus und entbindet die Lebenselemente, die darin liegen; aber sie stellt sich ihm nicht feindselig entgegen. Sie will nicht durch die Liebe und die ethische Seite, die sie allerdings stark betont, das Dogma verdrängen, sondern sie will es dadurch ergänzen und dem etwa drohenden oder bereits hereingebrochenen Dogmatismus begegnen. Herr v. Gasparin scheint entweder nicht gewußt oder doch nicht bedacht zu haben, daß es Gestaltungen der Mystik gibt, welche, weit entfernt, das Dogmatische irgendwie auszuschließen, sich demselben vielmehr aufs genaueste anschließen und eine Verschmelzung beider Elemente anstreben, ja Gestaltungen, in denen sogar, freilich dann oft im Widerspruch mit dem kirchlichen Dogma, das intellectuelle Interesse vorherrscht. Schon bei Augustin finden wir das mystische Element mit dem dogmatischen und speculativen innig verknüpft. Bei ihm in solcher Weise, daß diese Einheit eine noch unmittelbare, durch den Gegensatz noch nicht hindurchgegangen ist. Später treten sie in den beiden Hauptrichtungen des Mittelalters, Scholastik und Mystik, auseinander. Und

da waren es denn Männer, die Herrn v. Gasparin sehr nahe lagen, welche auf großartige Weise eine Ineinanderarbeitung des kirchlich Dogmatischen und Mystischen versuchten: es waren die großen Lehrer der Schule von St. Victor zu Paris, und der specielle Landesgenosse des Herrn v. Gasparin, der berühmte Kanzler Gerson, der „allerchristlichste Lehrer," welche diesen Weg einschlugen. Ja auch an bestimmt ausgeprägten Beispielen einer ins Intellectualistische übergehenden Mystik fehlt es nicht. Wir nennen auf der einen Seite den gleichfalls in Frankreich wirkenden Johannes Scotus Erigena, auf der andern Seite den deutschen Meister Eckart. Diese speculativen Mystiker lösen allerdings zum Theil das Dogma auf und gehen ins Unkirchliche und Widerkirchliche über, aber sie sind doch ein Beweis dafür, daß die Mystik nicht, wie Herr v. Gasparin annimmt, an und für sich in einem Gegensatz gegen die Denk- und Erkenntnißseite steht, sondern sich selbst mit einer einseitigen Pflege derselben verschwistern kann [1]).

2 und 3. Wenn Herr v. Gasparin eine Unterscheidung des Paulinismus und Johanneismus und eine solche Behandlung der Erscheinungen in der Kirche, wobei den verschiedenen Entwickelungsstadien ein relatives Recht zuerkannt wird, mit besonders scharfem Tadel verfolgt: so ist auch das wieder etwas, was erstlich die Mystik gar nicht trifft, weil diese Dinge ihr durchaus nicht eigenthümlich sind, zweitens aber den Tadel, den Herr v. Gasparin spendet, schlechterdings nicht verdient. Herr v. Gasparin hat auch hier offenbar ganz Anderes im Sinn. Es schwebt ihm die neuere Theologie vor, insbesondere die Art, wie wir Deutsche die biblische Theologie und die Kirchengeschichte behandeln. Hier nun wollen wir uns nicht besser machen, als wir sind; aber wir wollen auch das Gute, was wir haben, nicht der Verkennung preisgeben. Es ist wahr:

1) Nach dieser Seite enthalten die Mystiker die Keime der neueren philosophischen Speculation, besonders der durch Schelling und Hegel ausgebildeten. S. Martensen Meister Eckart, Einleitung, S. 1 — 16.

wir haben eine biblische Kritik, welche, das Eine im Mannichfaltigen verkennend, die in der Schrift vorhandenen Verschiedenheiten zu Gegensätzen steigert, welche den Menschensohn der Synoptiker und den Gottessohn des Johannes sich gegenseitig ausschließen läßt, welche das Petrinische, Paulinische und Johanneische mit Vorliebe, ja fast mit Schadenfreude in möglichst starken Widerspruch setzt. Wir haben eine Dogmengeschichte, für welche die Entwickelung des Dogma schließlich nichts Anderes ist, als dessen Auflösung. Wir haben eine Kirchengeschichte, welche, der lebendigen Liebe zur Kirche selbst ermangelnd, zumeist das hervorhebt, was die Kirche entstellt und verdorben hat oder als Zufälligkeit an ihr haftet. Aber wir haben auch — und das muß Herr v. Gasparin, wenn er uns einmal seine Theilnahme zuwendet, gleichfalls wissen — wir haben auch eine biblische Theologie, die es nicht unterläßt, in der zeitlichen Entwickelung der Offenbarungswahrheit den ewigen Gehalt und in der Verschiedenheit der Lehrtypen die innere Einheit nachzuweisen [1]). Wir haben auch eine Dogmengeschichte, die in der Bildung der Dogmen die naturgemäße, nach inneren Gesetzen sich vollziehende Entfaltung des biblischen Glaubensinhaltes anerkennt. Wir haben auch eine Kirchengeschichte, welche nichts Anderes sein will, als „ein sprechender Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums" durch alle Jahrhunderte hindurch, und die, indem sie die Erscheinungen des christlichen Lebens würdigt, zwar überall die Bedingungen der Zeit und den natürlichen Zusammenhang der Dinge in Rechnung bringt, aber zugleich auch in der christlichen Offenbarung ein absolutes Wahrheitsmaß für ihr Urtheil besitzt [2]). Die Resultate dieser Theologie, in zahlreichen Werken vorliegend, sind durch die

1) Die Beschaffenheit dieser biblischen Theologie kann Herr v. Gasparin näher kennen lernen aus dem schönen Aufsatze von Schenkel im ersten Hefte der Studien von 1852: Die Aufgabe der biblischen Theologie u. s. w.

2) Eine solche Kirchengeschichte ist die, aus deren Vorrede ich oben einige allbekannte Worte angeführt habe: das leider! unvollendete Werk unseres theuern, unvergeßlichen Neander.

Anstrengung ernster Männer, die im Schweiße ihres Angesichtes gearbeitet haben, dem Zweifelgeiste und Unglauben der Zeit abgerungen worden, und Herr v. Gasparin, ehe er sie verurtheilt, würde wohl thun, sie näher kennen zu lernen; denn diese Theologie, auch wenn sie noch nicht fertig und abgeschlossen ist, ist doch so angethan, daß Jeder ohne Unterschied für sein christliches Leben und Denken viel daraus lernen kann.

Herr v. Gasparin, wenn er nicht ein gemachtes Christenthum will, sondern das wirkliche, wird sich an eine historische Betrachtungsweise gewöhnen müssen. Das Christenthum ist von Haus aus selbst wesentlich Geschichte; es ist zugleich das mächtigste weltgeschichtliche Princip und steht als solches der Entwickelung der Menschheit nicht wie eine nur von außen herein wirkende Sache gegenüber, sondern geht als innerste treibende Kraft in dieselbe ein. Erkennen wir aber das Christenthum in dieser seiner Geschichtlichkeit an, so werden wir zugleich zweierlei festhalten müssen. Einmal: in seiner ersten, für alle Zeit normalen Ausprägung und Darstellung, wie entschieden wir dieselbe auch als göttlich und übernatürlich denken, wenn wir sie uns nur nicht magisch und widernatürlich vorstellen, werden wir auch eine Mitwirkung des individuellen und persönlichen Lebens vorauszusetzen haben, weil das Individuelle und Persönliche von Gott selbst gewollt ist und vom Christenthum nicht aufgehoben, sondern verklärt werden soll. Und zweitens: bei der ganzen weiteren Entwickelung, wie sehr wir dieselbe auch als von einer göttlichen Krisis durchwirkt betrachten, wenn wir nur nicht das Endegericht schon in diese Zeit verlegen, werden wir, weil die Sünde, obwohl im Princip gebrochen, doch nirgends schlechthin aufgehoben ist, anzunehmen haben, daß jederzeit nicht bloß absolut Gutes und absolut Böses, wie Schwarz und Weiß, sich entgegenstehe, sondern Gutes und Böses gemischt sei [1]), daß auch die Verderbnisse noch im Zusammenhang stehen mit einem Wahren und Guten, und daß auch

1) Parabel vom Unkraut unter dem Waizen, Matth. 13, 24—30.

das Beste noch behaftet sei mit Mangel und Sünde. Daß dem wirklich so sei, zeigt unwiderleglich die Geschichte, und was wir unleugbar in der Wirklichkeit finden, das müssen wir, wollen wir nicht Macher, sondern Erkenner des Christenthums sein, auch in unsere Theologie aufnehmen. Aber dieß schließt im entferntesten nicht aus, weder, daß das Christenthum in seinem Ursprung und Wesen ein Werk Gottes sei, noch auch, daß es für die Beurtheilung aller Erscheinungen auf seinem Gebiet einen absoluten Maßstab der Wahrheit an die Hand gebe.

4. Die Einheit Gottes und des Menschen in Christo und die durch ihn sich verwirklichende Einigung des Gläubigen mit Gott wird allerdings von der Mystik ihrer Grundtendenz nach ganz besonders hervorgehoben. Aber in der Weise, daß dadurch die durch Christum gestiftete Versöhnung zurückgedrängt wird, geschieht dieß nur, wo das Mystische in Spiritualismus und Pantheismus übergeht. An und für sich will die Mystik ebensowohl den „Christus für uns" als den „Christus in uns." Sie dringt nur darauf, daß die Lehre von dem Christus für uns nicht in einer zu äußerlichen Weise aufgefaßt, daß auch die Momente der Einpflanzung in Christum, des Seins in Christo, der Aneignung des Geistes und Lebens Christi zu ihrem Rechte kommen. Beweise dafür liefern zunächst die Mystiker, die sich von vorne herein auf den kirchlich-dogmatischen Boden stellen; aber auch bei denen, welche weniger dogmatisch sind, fehlt, wenn sie nur nicht geradezu häretisch werden, die Beziehung auf Sündentilgung und Versöhnung nicht [1]). Wo aber jene Beziehung doch zurücktreten will, da hat eben die Mystik an dem objectiv Biblischen und Kirchlichen ihr Correctiv, sowie sie ihrerseits diesem dann zum Correctiv dient, wenn die Wahrheiten, die wir in der

1) Ich führe von beiderlei Art einige Beispiele an: Hugo von St. Victor (s. die Monographie über ihn von Liebner S. 417 ff.); Richard von St. Victor (s. die Monographie von Engelhardt S. 140 ff.); Joh. Staupitz (s. Reff. v. d. Ref. Bd. 2. S. 269—276.).

Formel „Christus in uns" zusammenfassen, vernachlässigt werden wollen.

5. Endlich ist es auch gar nicht ein Merkmal der Mystik als solcher, die Schrift überall unterzuordnen und deren Autorität zu verwerfen. Nur der spiritualistische, phantastische Mysticismus, insbesondere der, welcher auf eigene Hand Seherei und Apokalyptik treibt, wird auch ein Verächter des geschriebenen Wortes. Aber die bessere Mystik hat sich, wenn auch in mannichfaltigen Abstufungen, immer an die Schrift angeschlossen. Ja, sie hat mehr gethan. Sie hat zu verschiedenen Zeiten theils die Schrift wieder aus dem Staube hervorgezogen und in den volleren Gebrauch des Volkes und der Theologen gebracht, theils die Auslegung der Schrift geistig vertieft und deren Anwendung praktisch belebt. Das ganze Mittelalter hindurch, zumal gegen dessen Schluß, waren es ja vornehmlich die Mystiker oder doch die Männer und Parteien, welche ein mystisches Element in ihrer Anschauungsweise hatten — wie in verschiedener Art Johann Gerson, Gerhard Groot, Johann von Goch, Johann Wessel, Staupitz, und wiederum die Waldenser, die Brüder vom gemeinsamen Leben und viele Andere — sie waren es, welche der schriftverdrängenden Scholastik und Hierarchie gegenüber die Schrift zu Ehren brachten, in Fleisch und Blut verwandelten, unter dem Volke verbreiteten und die lebendigsten Verkündiger der Schriftwahrheit wurden. Mystische Theologie und biblische flossen in eins zusammen, um den Lebensstrom zu bilden, aus dem die Reformation hervorging. Und auch nach der Reformation, da sich in der evangelischen Kirche selbst Scholastik erzeugte, waren es Männer, die wir im besten Sinne als praktische Mystiker bezeichnen dürfen, wie Joh. Arndt, Spener und seine Schüler, welche die Schrift wieder hervorzogen, auf deren Studium und Lebensgebrauch drangen. Ähnliches finden wir zu unserer Zeit, und so wird es zu jeder Zeit sein, wo Philosophismus oder falsche Orthodoxie die Schrift in den Hintergrund stellen will.

So verhält es sich mit den fünf Merkmalen. Sie sind für ihren Zweck nicht stichhaltig. Halten aber die Merkmale nicht Stand, so kann es auch der aus ihnen gebildete Gesammtbegriff nicht thun.

6. Die Anwendung auf meine Person und Schrift.

Soll ich nun auch von mir sprechen? Ich thue es wahrlich nicht gern und will es aufs kürzeste thun. Aber thun muß ich es. Herr v. Gasparin hat ja jene Merkmale vornehmlich aufgestellt, um sie auf meine Schrift anzuwenden. Es ist zu vermuthen, daß es mit dieser Anwendung bestellt sein werde, wie mit der Sache selbst. Sehen wir zu!

Von dem, was Herr v. Gasparin über den mystischen Styl sagt, macht er auf mich insofern eine Anwendung, als er im letzten Artikel bemerkt, meine Darstellung sei durchaus unbestimmt, vag, nebelhaft und so beschaffen, daß sie immer wieder aufhebe, was sie eben gesetzt habe. Gegen einen Angriff auf meinen Styl im Allgemeinen habe ich so wenig eine Vertheidigung, als gegen einen Tadel über den Ton meiner Stimme oder den Schnitt meiner Physiognomie. Was aber den Vorwurf wegen der Widersprüche betrifft, so frägt sich, ob der Grund dazu wirklich in meiner Darstellung liegt und nicht vielmehr darin, daß Herr v. Gasparin gewisse Dinge, die mir gar wohl vereinbar scheinen, seinerseits nicht zusammenbringen kann, daß er da nur Widersprüche sieht, wo ich Einheit sehe. Die Richtigkeit dieser Annahme wird sich, wie ich glaube, aus dem Folgenden ergeben. Zunächst wende ich mich zu einer kurzen Charakteristik der Art und Weise, wie Herr v. Gasparin die fünf Merkmale des Mysticismus auf meine Person und Schrift überträgt. Es ist im Wesentlichen folgende:

Wenn ich in einem Buche, wohin Verhandlungen über das Dogma gar nicht gehörten, auch nicht ausdrücklich vom Dogma handle, dagegen, weil dieß Hauptsache, allerdings ausführlich

zeige, wie das Christenthum in seinem Grundwesen reale Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in der gottmenschlichen Person des Erlösers sei: so soll ich damit einen Gegensatz aufrichten zwischen Dogma und Liebe. Wenn ich, ohne irgendwo den Unterschied der apostolischen Lehrtypen mit besonderer Betonung hervorzuheben, nur ganz gelegentlich auf Verschiedenheiten in der Lehrform bei wesentlicher Einheit in der Grundanschauung hindeute: so soll ich nur petrinische, paulinische, johanneische Wahrheit haben, aber keine christliche, nur provisorische Wahrheiten, aber keine ewige und absolute. Wenn ich in der Kirche Entwickelungsstadien anerkenne mit vorherrschender Richtung entweder auf die Lehre, oder auf die sittliche Gesetzgebung, oder auf die von Christo gestiftete Versöhnung, und an jedem dieser Stadien etwas relativ Gutes, aber auch etwas Mangelhaftes wahrnehme: so soll mir in der Kirche nichts mehr wahr und nichts mehr falsch sein, sondern alles nur Werth haben je nach der Convenienz der Zeit und dem Erfolg. Wenn ich im Zusammenhang hiermit sage, es sei in der alten Kirche vorzugsweise das prophetische Amt Christi, in der mittelalterlichen das königliche, in der reformatorischen das hohepriesterliche zur Geltung gekommen, das Wahre aber liege in der einheitlichen und gleichmäßigen Ausprägung aller drei Ämter: so soll ich Christum selbst zerreißen und eine Art neuer nestorianischer Ketzerei einführen. Wenn ich die Kirche als Leib Christi und als selbständige Gemeinschaft darstelle, aber sie nicht ausdrücklich, weil sich das völlig von selbst verstand, von der Welt unterscheide und, trotz ihrer Selbständigkeit, mit dem Staat für die höchsten Zwecke der Menschheit zusammen wirken lasse: so soll ich die Kirche mit der Welt identificiren und in ihr nur eine Gesellschaft erblicken, die eben so gut todt als lebendig, ja selbst der Person und Sache des Erlösers feindselig sein könne. Wenn ich im Erlösungswerke Alles auf die Eigenthümlichkeit der gottmenschlichen Person des Heilandes gründe und seine versöhnende Thätigkeit aus der specifischen Beschaffenheit seiner Person, nicht die Beschaffen-

heit seiner Person aus jener Thätigkeit ableite: so soll ich die Versöhnung leugnen und an deren Stelle nur das Zusammentreffen Gottes und des Menschen in Christo setzen. Wenn ich in der sehr allgemein gehaltenen Charakteristik der kirchlichen Perioden nicht auch insbesondere die Stellung zur Schrift erwähne, nicht von der Inspiration handle und die Offenbarung im engeren Sinne nicht sowohl in der Schrift, als vielmehr in Christo finde: so soll das eine Lossagung vom Schriftprincip sein und eine Zurücksetzung dessen, was man liest, gegen das, was man fühlt. Und wenn endlich von mir bei Vergleichung des Christenthums mit andern Religionen für die alttestamentliche der Ausdruck „Judenthum" gebraucht wird: so soll darin noch ganz insbesondere eine Verachtung des alten Testamentes zu erkennen sein.

Alles dieses — das vertraue ich — bedarf keiner Widerlegung. Es genügt vollkommen, es constatirt zu haben. Confusionen und Widersprüche liegen hier allerdings vor, aber nicht solche, die ich selbst mache, sondern solche, die mir ohne meine Schuld octroirt werden. Es wäre unnöthig, sie einzeln zu beleuchten. Ich ziehe vor, mich zu etwas Fruchtbarerem zu wenden, zu einer positiven Entwickelung der Puncte, die dem Hrn. v. Gasparin gegenüber besonders in Betracht kommen. Daraus wird man dann von selbst meine wirkliche Überzeugung ersehen können. Alles das aber, was zwischen uns in Frage steht, reducirt sich wesentlich auf drei Dinge: das Verhältniß, erstlich zwischen der äußeren und inneren Regel, zweitens zwischen Dogma und Liebe, drittens zwischen Person und Werk des Erlösers mit besonderer Beziehung auf die Lehre von dem „Christus für uns" und dem „Christus in uns." Über diese drei Stücke will ich daher eingehender sprechen.

7. Die äußere und die innere Regel.

Herr v. Gasparin stützt seinen Begriff von Mysticismus und zugleich seine ganze Polemik auf die Alternative von den zwei Principien, außer welchen ein drittes nicht denkbar sei: dem

Princip der äußeren und der inneren Regel. Bei der entscheidenden Bedeutung, die er der Sache gibt, und da er selbst mit so unbedingter Zuversicht dem Princip der äußeren Regel beitritt, sollte man glauben, er werde dieses Princip auch irgendwie entwickeln und begründen, das entgegengesetzte aber in seiner Blöße darstellen. Denn offenbar liegt ja das, was Herr v. Gasparin Princip der äußeren Regel nennt, nicht so wie etwas Fertiges auf der Hand, daß Jedermann sogleich wüßte, was er darunter zu denken habe. Für Hrn. v. Gasparin jedoch hat die Sache augenscheinlich den Charakter des Axioms. Er appellirt nur an die äußere Regel, aber er erklärt sie nicht; wollen wir eine Erklärung, so überläßt er uns, sie selbst zu suchen.

Äußere Regel können wir ganz allgemein das nennen, was sich von außen her unserm geistigen Leben mit dem Anspruche darstellt, dasselbe normiren zu wollen. Es ist dasselbe, was man, inwiefern es anerkannt wird, auch als Autorität zu bezeichnen pflegt. In dieser Weise tritt uns zunächst jede positive Religion entgegen, insbesondere aber und auf permanente Weise diejenige, welche die Form des Gesetzes hat. Auch im Bereich des Christenthums gibt es eine höchst prägnante, vollständige, großartige Ausprägung des Princips der äußeren Regel. Es ist der Katholicismus. Hier haben wir Alles, was wir in dieser Beziehung nur wünschen können: das Princip selbst in seiner ganzen Bestimmtheit und dessen allseitigste Anwendung aufs Leben, das Gebot der Kirche in seinem vollen Gewicht und den demüthigen Gehorsam von Seiten ihrer gläubigen Mitglieder. Wird Herr von Gasparin sein Princip in dieser ohne Zweifel vollkommensten Ausprägung anerkennen? Ganz gewiß wird er, ein Vorkämpfer des Protestantismus, es nicht thun. Er wird sagen: die wahre äußere Regel ist nicht die Kirche, sondern die heil. Schrift. Aber was gibt ihm ein Recht, dieß zu sagen? Wenn sich mir verschiedene Gestaltungen des Princips der äußeren Regel zur Wahl darbieten und ich entscheide mich für die eine Gestaltung, die in die-

sem Fall noch dazu die weniger prägnante ist, so darf ich doch nicht sagen: ich thue das, weil es mir so gefällt, sondern ich muß dafür innere Gründe haben. Sobald ich aber zwischen den verschiedenen Formen des Princips der äußeren Regel nach inneren Gründen entscheide, so bleibe ich schon nicht mehr ganz einfach bei der äußeren Regel stehen, sondern offenbar kommt etwas von innerer Regel zum Vorschein. Ich kann nicht überzeugter und denkender Protestant sein, ohne mich dem Katholicismus gegenüber in irgend einer Weise auch auf eine innere Regel zu stützen.

Lassen wir indeß den Katholicismus und sehen allein auf die Schrift, in welcher Herr v. Gasparin die allein wahre äußere Regel findet, so erhebt sich die Frage: will die Schrift selbst in dem Sinne, in welchem es hier gemeint ist, in der That äußere Regel sein und soll sie von uns in diesem Sinne behandelt werden? Aber wohl gemerkt! Es handelt sich hierbei nicht einfach um die Frage: ist die Schrift überhaupt äußere Regel? — sondern es handelt sich um die Frage: ist sie äußere Regel in schlechthin exclusivem Sinne, im Gegensatz gegen jede innere Regel und so, daß jede Beziehung auf eine solche ausgeschlossen wird?

Frägt man mich ganz einfach: ist die Schrift äußere, objective Regel? — so antworte ich als gläubiger Protestant eben so einfach mit einem entschiedenen Ja! Ich erkenne mit der ganzen evangelischen Kirche das normative Ansehen der Schrift an und finde darin ein Palladium des Protestantismus. Ich spreche mit Luther: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen uud sonst Niemand, auch kein Engel.“ Ich will nicht die Schrift richten, sondern mich von ihr richten lassen. Ich gedenke mir nicht einen Christus zu machen, sondern den Christus zu haben, den die Schrift bezeugt, nur diesen, aber diesen auch ganz. Und von ihm wie von seinem Heilswerke ist mir die Schrift nicht nur ein vollgültiges Zeugniß, sondern auch ein göttlich bewährtes. So, wenn man mich einfach nach meinem Bekenntniß zum formalen Princip des evangelischen Protestantismus frägt.

Frägt man mich aber: ist dir die Schrift solchergestalt äußere Regel, daß dadurch jede Beziehung auf eine innere Regel, überhaupt auf ein Weiteres, Tieferes, Höheres, denn das geschriebene Wort als solches, ausgeschlossen wird? — dann antworte ich eben so entschieden Nein! und sage: in diesem Sinne will die Schrift selbst nicht äußere Regel sein, und darf sie auch von uns nicht so genommen werden. Vielmehr: insofern die Schrift Regel ist, ist das Äußere, was sie enthält, aus einem ursprünglich Inneren hervorgegangen, und insofern sie ein Äußeres ist, hat sie immer den Trieb und Zweck, wieder ein Inneres zu werden; in dieser Verinnerlichung ihres Inhaltes aber soll sie wirken, nicht bloß wie eine äußere Regel, sondern so, daß sich der Inhalt an unserm ganzen inneren Leben bewährt und unsere freie Zustimmung gewinnt. Es steht also Äußeres und Inneres in steter Wechselwirkung und keines darf von dem andern losgerissen werden.

Ist die Schrift Regel, so fragen wir billig: woher und wie ist sie uns als solche zugekommen? Sie ist nicht vom Himmel gefallen und nicht unmittelbar von der Hand Gottes geschrieben. Auch war nicht zuerst die Schrift da und auf sie ist dann das Christenthum gegründet worden, sondern zuerst war das Christenthum da und dieses hat dann das Medium seiner Darstellung und Fortpflanzung in der Schrift gefunden. Die Schrift ist also nicht das Erste, Ursprüngliche; es bestand vielmehr schon vor ihr und zunächst unabhängig von ihr etwas Anderes, für welches sie Mittel wurde. Dieses andere Frühere ist der Inbegriff der göttlichen Heilsthatsachen, dessen Centrum Christus ist, und das darauf gegründete christliche Leben. Die wesentliche Bedeutung der Schrift ist also, da, wo die lebendige Verkündigung nicht mehr ausreichte, die entsprechende Vermittlerin für das in der Person und dem Werke Christi gegebene Heil zu sein. Ihr Werth ist, daß sie Christum und seine Heilsgüter in sich schließt, daß sie eine, selbst von heiligem Geist und Leben durchwirkte Trägerin des Geistes und Lebens Christi ist. Eben darum ist aber auch die Schrift,

wie nicht das Erste, so nicht ein Höchstes und Unbedingtes. Das Höhere, die Schrift selbst Bedingende, ist Christus. Es ist nicht die Schrift, welche die Autorität Christi, sondern Christus, welcher die Autorität der Schrift begründet. Der eigentliche Gegenstand des Glaubens ist nicht die Schrift, sondern Christus, der in der Schrift Dargestellte. Denn nicht ein Geschriebenes, wie heilig und göttlich dasselbe auch sei, sondern nur ein Persönliches kann im vollen Sinne Gegenstand derjenigen unbedingten persönlichen Hingebung sein, die wir Glauben nennen.

Dieser Glaube, der von Person zu Person geht, ist ursprünglich auf die lebendigste Weise entstanden. Der Herr selbst verweist die, welche zu ihm kommen und an ihn glauben sollen, nicht etwa nur auf die Schrift, die von ihm zeuge, sondern vor Allem auf sein ganzes Sein und Thun, auf den Zug des Vaters zum Sohne und darauf, daß, wer den Willen Gottes thue, erfahren werde, ob seine Lehre von Gott sei, oder ob er von sich selbst rede. Die Apostel und Jünger aber empfingen von Christo, von Allem, was er that und sprach, den Eindruck, daß sie sagen mußten: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" — und Petrus im Namen aller bekennen konnte: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Dieß geschah nicht vermöge einer äußerlichen Regel, die ja gar nicht vorhanden war, sondern es war eine unmittelbare, innerlichste, göttlich besiegelte Lebensthatsache. Nicht Fleisch und Blut, auch nicht ein geschriebenes Wort hatte es geoffenbart, sondern der Vater im Himmel. Dieser innere Glaube erhielt in den Schriften der Apostel unter Leitung des heiligen Geistes seinen Ausdruck; aber es ist nun einleuchtend, daß dieses äußerlich Gewordene ganz und gar auf einem ursprünglich Inneren beruhte und daß es auch nicht für sich etwas sein, sondern überall nur einem Höheren dienen, den eigentlichen Gegenstand des Glaubens, Christum mit seinem Heil, an die Gemüther bringen wollte. Die Darstellung des Glaubens hat aber zugleich den Zweck, wiederum Glauben zu wirken. Es liegt also in der Schrift,

wie sie selbst aus einem Innerlichen hervorgegangen ist, zugleich das unveräußerliche Streben, das, was sie äußerlich darstellt, zu einem Innerlichen, einem wirklich Geglaubten und Erlebten, zu machen, und es frägt sich nur noch, ob sie dieß in der Weise einer äußeren Regel im Gegensatz gegen jede innere thun will, und ob wir sie in diesem Sinne nehmen sollen.

Eine äußere Regel, die lediglich als solche ohne Rücksicht auf innere Zustimmung gelten will, nennen wir Gesetz. Das Ansehen, welches sie anspricht, ist das der äußeren Autorität. Die Stellung, welche ihr gegenüber gefordert wird, ist die des Gehorsams, der Unterwerfung. Können und dürfen wir diese Bestimmungen auf die Schrift anwenden? Die Schrift kann ja doch nie wie etwas schlechthin für sich Bestehendes, sondern immer nur als Glied im Gesammtorganismus des Christenthums betrachtet werden; sie kann daher nicht einen andern Grundcharakter haben, als das Christenthum selbst. Das Christenthum kennt nun zwar auch Gesetz und Gehorsam, aber nur ein Gesetz der Freiheit und einen Gehorsam des Glaubens. Seinem innersten Wesen nach ist es nicht objectiv Gesetz, subjectiv Unterwerfung unter dieses Gesetz; vielmehr hat es das Princip der Gesetzlichkeit aufgehoben und an dessen Stelle gesetzt die frohe Botschaft von der göttlichen Gnade, das Evangelium, welchem von Seiten des Menschen nur entsprechen kann die vertrauensvolle Annahme, der Glaube. Die Quelle, aus der die göttliche Gnade selbst uns zufließt, ist aber in letzter Instanz nicht die Schrift, sondern Christus. Christus ist die reale Offenbarung der gnadenvollen Liebe Gottes; die Schrift ist die Führerin und Erzieherin zu Christo. Nun aber kann eine wahre Führerin und Erzieherin nicht eine wesentlich andere Beschaffenheit haben, als das, wozu sie führen und erziehen soll. Hat also Christus das Princip der Gesetzlichkeit aufgehoben, so kann die Schrift nicht zu Christo führen wollen auf dem Wege der Gesetzlichkeit, d. h. der äußeren Regel bloß als solcher, denn eben damit würde sie Christum vielmehr ver-

drängen, ein neues Gesetz aufrichten und sich selbst als Meisterin setzen; sondern sie kann das nur thun wollen auf dem Wege des Glaubens, d. h. der freien, lebendigen Wahrheitsbezeugung von ihrer Seite, welcher dann von Seiten des Menschen eine gleich freie, aus dem innersten Seelenbedürfniß stammende Glaubensannahme entgegenkommen muß. Und wenn Christus nur geglaubt und erkannt werden kann aus dem Geiste heraus, dessen Vermittler für die Menschheit er war, so kann auch die Schrift, die zu ihm führen soll, nur aus diesem Geiste heraus verstanden werden. So ist also die Schrift nicht ein Nomokanon, ein Gesetzes- und äußeres Regelbuch, sondern ein Glaubens- und Lebensbuch, und ihre Autorität ist nicht eine äußere, sondern eine innere. Ein Glaubens- und Lebensbuch aber kann nur dann auf die rechte Art wirken und dessen innere Autorität sich nur dann erfolgreich geltend machen, wenn das, was uns darin objectiv vorgehalten wird, sich zugleich an unserm ganzen Leben als wahr, heilbringend und göttlich bewährt, durch den Beweis des Geistes und der Kraft, auf dem Wege, den Herr v. Gasparin als mystisch so gänzlich verwirft, dem Wege der lebendigen Aneignung, der inneren Assimilation; und insofern die Aneignung auf eine geordnete, gesetzmäßige Weise erfolgen muß, wird sich darin eine innere Regel geltend machen.

Es findet also hier, wie in allem gesunden Leben, ein Kreislauf statt: die Schrift als Äußeres ist aus einem Inneren hervorgegangen uud strebt immer wieder, ein Inneres zu werden; sie bezeugt uns Christum, aber sie selbst empfängt auch ihr Zeugniß von Christo und kann nur von ihm, ihrem Lebensmittelpuncte aus wahrhaft verstanden werden; sie befriedigt ein Heilsbedürfniß, sie ist aber auch nur für ein solches zugänglich; sie vermittelt uns den Geist Christi, aber sie ist auch nur für den, in welchem dieser Geist wirkt, eine Führerin zur Gottesweisheit. Überall haben wir Äußeres und Inneres, Objectives und Subjectives als untrennbar zusammengehörig, überall einen Lebensproceß, in wel-

chem sich die Durchdringung beider Seiten immer vollständiger verwirklicht; und darum kommt es der Schrift gegenüber nicht an auf einen Act der Unterwerfung, der ein- für allemal vollzogen wird, sondern auf ein Hineinleben, bei welchem wir die eigene Herzenserfahrung und den Geist Gottes fortwährend auch zu inneren Lehrern haben [1]).

8. Das Dogma und die Liebe.

Mit der Vorstellung von der Schrift hängt bei Hrn. v. Gasparin sehr genau die Vorstellung vom Dogma zusammen. Die Schrift ist ihm ein äußerlich regelndes Gesetzbuch, weil sie ihm ein Inbegriff fertiger Dogmen ist. Gegen mich erhebt er die Anklage, „an der Stelle des Dogma präsentire mein Buch bald die christliche Thatsache, bald die Person des Erlösers." Er dagegen sagt: „Die christliche Thatsache schließt die ganze Dogmatik ein; Person, Thatsache, Dogma — das ist Alles eins." Also die Thatsachen des Christenthums sind ihm wesentlich Dogmen, Christus selbst ein Dogma, die ganze Bibel ein Dogmencodex, und unsere Aufgabe besteht lediglich darin, diese Dogmen, so wie sie sind und weil sie so sind, anzunehmen.

Herr v. Gasparin sagt: „Das erste Dogma ist die Wichtigkeit des Dogma." Ich setze diesem Spruche einen minder imposanten, aber vielleicht praktischeren entgegen: „Die erste Pflicht des Theologen ist, das Wesen des Dogma richtig zu erkennen." Dazu will ich, so weit es der Raum gestattet, Hrn. v. Gasparin gegenüber einen kleinen Beitrag geben.

Wenn in der Schrift ein geschlossener Complex von Dogmen gegeben ist, was hat dann — muß man nothwendig fragen — die

1) Eine vortreffliche Entwickelung dieses Gegenstandes, mit der ich vollkommen übereinstimme, gibt Jul. Müller in den Betrachtungen über das Princip der evangelischen Kirche nach seiner formalen Seite, deutsche Zeitschrift, Juli 1851. Die Gedanken unserer Reformatoren selbst darüber in dem lehrreichen Werke von Schenkel: Wesen des Protestantismus, Bd. 1. S. 119 ff.

ganze Lehrentwickelung in der Kirche, die doch wesentlich Durchbildung und Feststellung des Dogma ist, für einen Sinn und für eine Bedeutung? Liegen die Dogmen in der Schrift vollendet vor, so ist die ganze gewaltige Arbeit der Jahrhunderte, die sich auf Dogmenbildung bezieht, entweder eine leere, nutzlose Mühe oder etwas geradezu Hemmendes und Verderbendes. Hat dagegen die dogmenbildende Thätigkeit, auf welche die Kirche so große Kräfte verwendet hat, einen wirklichen Werth, so muß man einräumen, daß die Dogmen nicht gleich von Anfang fix und fertig waren, sondern durch einen Proceß des Werdens hindurch gegangen sind und eine Geschichte haben. Und das Letztere ist auch das allein Richtige. Nicht durch Dogmen hat uns Christus mit Gott versöhnt und von der Sünde erlöst, sondern er hat es gethan und thut es fortwährend durch alles das, was wir unter seiner prophetischen, priesterlichen und königlichen Thätigkeit begreifen. Das sind Thatsachen, nicht Dogmen. Diese Thatsachen sind zunächst Gegenstand des Glaubens, und diesen Glauben, in dem sie selbst ihr Heil gefunden, haben die Apostel der Welt als heilbringend in Wort und Schrift verkündet. Auch diese Glaubensverkündigung ist noch nicht Dogma, weder die mündliche, noch die schriftliche. Sie enthielt den Stoff, vielleicht auch, wie bei Paulus und Johannes, den ersten Anfang zum Dogma; aber sie war, als unmittelbarer Lebensausdruck, noch nicht selbst Dogma. Das wirkliche Dogma beginnt erst da, wo die Heilsthatsachen des Christenthums und deren ursprüngliche Glaubensverkündigung zum Gegenstande bestimmter begrifflicher Durchbildung gemacht werden, um in der Kirche eine entsprechende Einheit der Lehre und dann auch in der Theologie ein gegliedertes Ganze aller Lehrsätze, ein System, herzustellen.

Es sind also Glaube und Dogma, obwohl sie organisch zusammenhängen, doch sehr bestimmt zu unterscheiden. Der Glaube — objectiv genommen — ist der erste, noch nicht durch die Vermittelungen des Denkens hindurchgegangene, Ausdruck der christ-

lichen Heilsgewißheit und der Thatsachen, auf denen sie ruht; das Dogma dagegen ist die begriffliche Feststellung des Glaubensinhaltes, wodurch er eine gedankenmäßige Form empfängt. Hiernach ist die Schrift ganz naturgemäß vorzugsweise das classische Gebiet des Glaubens; das Dogma dagegen gehört vorzugsweise dem Bereich der Kirche an. Und hiernach bestimmt sich auch der Werth des Dogma. Es ist ein wesentlicher und hoher, aber nicht ein in sich selbständiger und absoluter. Das Dogma ist nothwendig als das feste, erhaltende Gefäß des Glaubens, als die aus dem Glauben selbst herausgewachsene Form desselben. Aber es darf nicht Fassung und Form mit dem Inhalt schlechthin identificirt werden. Geschieht dieß, wird das Dogma an die Stelle des Glaubens gesetzt, so erzeugt sich der Dogmatismus, der bei der äußern Form stehen bleibt ohne innere Durchdringung, und der Orthodoxismus, der das Heil knüpft an die richtige Dogmenfassung als solche. In Wahrheit aber macht nicht das Dogma selig, sondern der Glaube; das Dogma dagegen hat immer gerade so viel Werth, als es wirklich lebendigen Glauben in sich schließt und für diesen die entsprechende Gedankenform darbietet. Insofern aber der für alle Zeiten normale Lebensausdruck des Glaubens in der Schrift niedergelegt ist, muß das Dogma auch immer wieder auf die Schrift zurückgeführt werden. Aus ihr muß es, wenn es als Begriff zu erkalten, wenn es als objectiv gewordene Lehre zu erstarren droht, immer wieder seine Erwärmung und Belebung, aus ihr auch durch verbesserte, erweiterte und vertiefte Auslegung seine Reinigung und Fortbildung empfangen; und dabei hat zugleich das Element, welches wir als das gesund mystische bezeichnen, das Bewußtsein des christlichen Glaubens [1]) als eines in der Gemeinschaft und dem Einzelnen unmittelbar gegenwärtigen, selbst erlebten, seine geordnete Stelle.

1) Über das, was man seit Schleiermacher das „christliche Bewußtsein" zu nennen pflegt, siehe Neander in dem Aufsatz: das verflossene halbe Jahrhundert u. s. w. — deutsche Zeitschrift, Januar 1850. S. 13.

Hieraus ergibt sich auch, daß es mir nicht einfallen kann, einen Gegensatz aufrichten zu wollen zwischen Dogma und Liebe. Das könnte ich nur dann thun, wenn für mich Dogma und Liebe in die gleiche Sphäre des geistigen Lebens fielen. Aber eben dieß ist nicht der Fall. Sie gehören zwar beide dem religiösen Gebiete an, innerhalb dieses großen Gebietes aber verschiedenen Sphären: die Liebe der Sphäre des unmittelbaren religiösen Lebens, das Dogma der Sphäre des begrifflich vermittelten. In der gleichen Sphäre mit der Liebe steht nicht das Dogma, sondern das, was des Dogma's Grund ist, der Glaube. Nun gibt es freilich auch Leute, in Deutschland z. B. die Lichtfreunde und Deutschkatholiken, welche den Glauben und damit dann freilich zugleich das Dogma verdrängen wollen durch die Liebe als das vorgeblich alleinige Princip des Christenthums. Aber mit diesen Leuten — darum muß ich dringend bitten — mögen doch die westlichen Nachbarn weder die deutschen Theologen überhaupt, noch auch namentlich meine Wenigkeit verwechseln; denn zwischen Glauben und Liebe richte ich so wenig einen Gegensatz auf, daß es vielmehr ein Hauptziel meines Büchleins ist, nicht nur dieselben in die genaueste Beziehung zu setzen, sondern die wahre Liebe ganz aus dem Glauben abzuleiten; und darin mindestens darf ich das von mir Gesagte als Ausdruck der herrschenden theologischen Überzeugung auch meiner Landsleute bezeichnen.

9. Person und Werk Christi.

In einem gleichen Gegensatz wie Schrift und Gefühl, Dogma und Liebe, so nämlich, daß immer das Erste vom Zweiten verdrängt werden soll, will Herr v. Gasparin bei mir auch das Werk und die Person Christi, den Christus für uns und den Christus in uns finden. Aber dieses mit gleichem Unrecht wie jenes. Dieß wird auch hier eine kurze positive Entwickelung anschaulich machen.

Wenn die neuere evangelische Theologie Deutschlands — und

es ist gerade dieß besonders auf den Einfluß Schleiermacher's zurückzuführen — vor Allem die Person Christi als das Lebenscentrum des Christenthums hervorgehoben hat, so ist das nicht geschehen, um die Bedeutung des Versöhnungs- und Erlösungswerkes zu schmälern oder gar zu vernichten, sondern um demselben die rechte Lebensbasis zu sichern; es ist auch nicht geschehen im Widerspruch mit der theologischen Grundanschauung der Reformatoren, sondern zur entsprechenden Vollendung derselben. Wer nur irgend ein Verständniß von den religiösen und ethischen Grundlagen, so wie von dem inneren Zusammenhang des Erlösungswerkes hat, der wird doch vor Allem anerkennen, daß dasselbe nicht vollzogen werden konnte durch irgend einen Beliebigen, sondern nur durch eine Persönlichkeit von ganz bestimmter Beschaffenheit, durch eine selbst von der Sünde schlechthin freie, durch eine selbst mit Gott vollkommen geeinigte, also durch Den, welchen uns die Schrift bezeugt als den Sohn Gottes, der nach dem Rathschluß des Vaters Mensch geworden. Nicht darauf kam es an, daß überhaupt nur für die Sünde gebüßt, gelitten und gestorben wurde, sondern darauf, daß der heilige Sohn Gottes sich selbst als freies Opfer für die sündige Menschheit darbrachte und daß in der Person dessen, welcher dieses ein- für allemal gültige Opfer vollzog, zugleich die schöpferische Kraft eines neuen gottgeheiligten Lebens lag. Es ruht Alles auf der eigenthümlichen Beschaffenheit der Person Christi, und diese mußte auf ursprüngliche Weise da sein, auch abgesehen vom Erlösungswerke. Denn nicht, weil Christus die Versöhnung vollbracht hat, ist er zur Einheit mit Gott gelangt und Sohn Gottes geworden, sondern, weil er der mit dem Vater einige Sohn von Anfang an war, konnte er die Versöhnung vollbringen. Das Einssein mit dem Vater und die Versöhnung verhalten sich wie Grund und Folge, wie Primitives und Abgeleitetes. Dieß wird jedoch kein Einsichtiger so verstehen, wie Herr v. Gasparin es deutet, als ob die Einheit mit Gott an sich auch schon das Werk Christi gewesen

wäre, oder dieses dadurch als überflüssig bezeichnet werden sollte. Freilich nur der so Seiende konnte Versöhner und Erlöser werden, aber er war es nicht schon dadurch, daß er nur existirte, sondern er wurde es erst durch die Entfaltung seines ganzen Lebens im bitteren Kampfe mit der Sünde, durch sein heiliges Leiden und Sterben, seine glorreiche Auferstehung und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters.

Und eben hierauf gründet sich auch das richtige Verhältniß zwischen dem „Christus für uns" und dem „Christus in uns." Es liegt entfernt nicht in meinem Sinne, beide auseinander zu reißen oder gar in Gegensatz zu bringen; vielmehr erkenne ich aufs entschiedenste an, daß hier in Beziehung ebensowohl auf die objective Begründung, als auf die subjective Aneignung des Heilswerkes nur von einem untrennbaren Zusammenhange die Rede sein kann.

Mit dem Ausdruck „Christus für uns" bezeichnen wir den Herrn als denjenigen, der die Sünderwelt mit dem heiligen Gott versöhnt hat und sie vor dem Thron der Gnade ewiglich vertritt. Es wird damit die hohepriesterliche Thätigkeit Christi veranschaulicht. Diese hohepriesterliche Thätigkeit aber konnte er in schlechthin genügender Weise nur vollziehen, wenn er sich selbst als der vollkommen Gerechte erwies, auf dem das Wohlgefallen des Vaters ganz und ungetheilt zu ruhen vermochte, und wenn das Opfer, das er brachte, nicht, wie die Opfer des alten Bundes, eine bloß äußerlich stellvertretende Darbringung war, sondern die, aus freiestem Gehorsam entspringende Selbsthingabe einer Persönlichkeit, welche, in den Tod gehend, zugleich die unendliche Schöpferkraft eines neuen Lebens, die Macht der Heiligung für die ganze Menschheit in sich trug. Die schöpferische Macht der Neubelebung und Heiligung aber übt Christus nur aus, indem er sich selbst, sein Leben und seinen Geist den Gläubigen mittheilt und die Gläubigen Ihn mit seinem ganzen Versöhnungs- und Lebens-Heil in ihr Inneres aufnehmen. Und eben diese Selbstmittheilung Christi

an die Gläubigen, so wie die Aufnahme seiner Person und seiner Lebenskräfte von Seiten der Gläubigen ist das, was wir mit der Formel „Christus in uns" bezeichnen. So kann es in Wahrheit nicht einen Christus „für uns" geben, wenn derselbe nicht zugleich Christus „in uns" wird. Es genügt nicht, daß das Verdienst des Erlösers durch einen Rechtsspruch auf uns übertragen werde; es gehört zur vollen Heilsaneignung nothwendig auch, daß wir Christo durch den Glauben als lebendige Glieder eingepflanzt werden, daß die Kräfte des neuen Lebens von ihm auf uns ausströmen, daß wir im Innersten unsrer Persönlichkeit mit ihm eins werden und Er durch sein Einwohnen aus uns selbst neue Persönlichkeiten bildet. Nur indem wir in Christo sind und Er in uns ist, kann wirklich das Wohlgefallen des Vaters von ihm auf uns übergehen und die objective Gerechtsprechung um Christi willen zur wirklichen Lebenswahrheit und vollen Heilsgewißheit in den Gläubigen werden.

Umgekehrt setzt auch der Christus „in uns" den Christus „für uns" voraus und ist davon untrennbar. Die Neubelebung und Heiligung sowohl des Einzelnen als der ganzen Menschheit kann nur zu Stande kommen, wenn zuvor das rechte Grundverhältniß zu dem heiligen Gott hergestellt, also die Schuld der Sünde getilgt und deren Macht gebrochen ist. Eben dieß geschieht aber durch den Christus „für uns," durch den wir die trostvolle Gewißheit haben, daß die Sünde um seinetwillen vergeben ist, daß wir in Gott einen versöhnten Vater haben. Ist es wahr, daß Christus unsre Gerechtigkeit nur werden kann, wenn er wirklich in uns lebendig wird; so ist es eben so gewiß, daß nur der Christus wirklich in uns wohnen und unser Leben werden kann, der um unsrer Sünde willen gestorben und um unsrer Gerechtigkeit willen auferweckt ist.

So können wir nicht den Christus „in uns" haben ohne den Christus „für uns," und ebenso wenig den Christus „für uns" ohne den Christus „in uns." Das wahre und wirksame Leben

Christi in uns beruht auf dem Glauben an den Christus für uns, und das Heilswerk des Christus für uns vollendet sich nur durch sein Leben in uns.

Noch sei mir gestattet, indem ich von Hrn. v. Gasparin scheide, einige Stellen aus einem bekannten Werke eines gewiß nicht gering zu schätzenden Theologen anzuführen. Dieser Theologe sagt so: „Zuerst muß man festhalten, daß, so lange Christus außer uns ist und wir von ihm getrennt sind, alles das, was er zum Heil des menschlichen Geschlechtes gelitten und gethan hat, unnütz für uns und ohne Bedeutung ist. Es ist also nothwendig, daß er das, was er vom Vater empfangen, uns mittheile, daß es unser werde und in uns wohne. Darum wird er auch unser Haupt genannt und der Erstgeborene unter vielen Brüdern, und andererseits heißt es, wir sollen ihm eingepflanzt werden und ihn anziehen, weil Alles, was er besitzt, uns nichts angeht, bis wir mit ihm selbst in eins zusammenwachsen." Und wiederum, indem er den Begriff eines zwischen Zuversicht und Zweifel schwankenden Glaubens bekämpft: „Als ob wir Christum denken müßten nur wie ferne stehend und nicht vielmehr in uns wohnend! Nein, darum erwarten wir von ihm das Heil, nicht weil er uns von Weitem erscheint, sondern weil er uns, als seinem Leibe eingepflanzt, nicht bloß aller seiner Güter theilhaftig macht, sondern auch seiner selbst.... Darum ist nach des Apostels Lehre unsere Verdammung vom Heile Christi verschlungen, weil Christus nicht außer uns ist, sondern in uns wohnt, und nicht bloß durch ein unzerreißbares Band der Gemeinschaft mit uns verbunden ist, sondern durch eine wunderbare Art der Einigung in Einen Leib mit uns zusammenwächst, und zwar von Tag zu Tage mehr, bis er ganz eins mit uns wird." Und ferner: „Durch das Wort wird nichts geschafft ohne die Erleuchtung des heil. Geistes, woraus folgt, daß der Glaube weit über das menschliche Denken hinausgeht. Auch ist es nicht genug, daß unser Geist vom Geiste

Gottes erleuchtet wird, wenn nicht auch unser Herz durch seine Kraft befestigt und gestärkt wird." Und endlich mit Beziehung auf die Bestimmung des Glaubens Hebr. 11, 1.: „Damit soll angedeutet werden, daß es bis zum letzten Tage, da die Bücher werden geöffnet werden, höhere Dinge gibt, als die von unsern Sinnen können begriffen, von unsern Augen gesehen, von unsern Händen betastet werden, und daß diese inzwischen nicht anders von uns können besessen werden, als so, daß wir über all unser Denken hinausgehen, auf ein Höheres als Alles, was in der Welt ist, unsern Blick richten, ja über uns selbst emporsteigen."

Hätte Herr v. Gasparin solche Stellen, deren noch eine reiche Zahl anzuführen wäre, in meiner Schrift gelesen, ich zweifle nicht, er würde darin einen Ausbund von Mystik gefunden haben. Nun er sie aber bei — Calvin[1]) lesen kann, werden sie ihm wohl die gebührende Achtung einflößen und ihn vielleicht zum Nachdenken veranlassen. Er könnte daraus lernen, daß man mit solchen Namen, wie Mystiker, nicht allzu freigebig sein soll, und daß er, wenn die gehörigen Unterschiede zwischen gesunder Mystik und krankhaftem Mysticismus gemacht werden, am Ende in der Lage sein dürfte, entweder mich und ähnlich Gesinnte von der Anklage des Mysticismus freizusprechen oder auch Calvin unter dieselbe zu begreifen.

10. Gerechtigkeit und Liebe Gottes. Ethisches und Organisches im Christenthum.

Noch wollen wir zum Schluß einige andere nicht unbedeu=

1) Die oben übersetzten Stellen finden sich in Calvin's Institutt. Christ. rel. III, 1, 1. III, 2, 24. III, 2, 33. III, 2, 41. Ich bedaure lebhaft, daß es der Raum nicht gestattet, noch eine ganze Reihe hierher gehöriger Stellen Calvin's anzuführen; möchte aber dringend auffordern, vor Allem das ganze zweite Kapitel des dritten Buches der Institutionen, in welchem vom Glauben gehandelt wird, durchzulesen und damit noch andere Stellen, namentlich aus der Entwickelung der Lehre vom Abendmahl (z. B. VI, 17, 2—7. 8—11.) zu verbinden.

tende Einwürfe berücksichtigen und im Zusammenhang damit uns über einen Gesichtspunct aussprechen, nach welchem das Christenthum wesentlich als Mittel aufgefaßt wird. Der wohlwollende Beurtheiler des Avenir hat einige Warnungen für mich, welche hierzu Anlaß geben, und auf die ich gleich wohlwollend eingehen will.

Wenn in meiner Schrift, um das Wesen des Christenthums zu erklären, vielfach auf die heilige Liebe Gottes zurückgegangen, dabei aber nicht auch ausdrücklich die göttliche Gerechtigkeit hervorgehoben wird, so fürchtet dieser Beurtheiler eine Abschwächung oder Verleugnung der letzteren und macht dagegen geltend, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht nur ein Grundelement der wahren Religion, sondern daß es auch unserm gewissenlosen und antinomistischen Jahrhundert gegenüber ein dringendes Bedürfniß sei, dieselbe recht scharf zu betonen. Im Letzteren gebe ich ihm vollkommen Recht. Dennoch aber muß ich zur richtigen Würdigung meiner Auffassung dieß sagen. Der Begriff der heiligen Liebe schließt den der Gerechtigkeit nicht aus, sondern wesentlich ein. Es ist, wenn von heiliger Liebe gesprochen wird, die Rede nicht bloß von der Liebe eines Heiligen, sondern von einer Liebe, die selbst ihrer Natur nach heiliger Art ist. Heiliger Art aber kann eine Liebe nur sein, wenn sie, indem sie sich absolut productiv in Beziehung auf das Gute verhält, zugleich dem Bösen gegenüber als heiliger Zorn sich offenbart, d. h. alles Böse schlechthin ausschließt und abstößt, ihr ganzes Wirken auf dessen Zerstörung richtet. In diesem Wirken werden sich Gerechtigkeit und Gnade harmonisch durchdringen. Die heilige Liebe wird immer gnädig sein unbeschadet der Gerechtigkeit, aber auch gerecht unbeschadet der Gnade, und eben diese volle Einigung der Gerechtigkeit und Gnade zu heiliger Liebe tritt uns in dem Erlösungswerke in vollster Ausprägung entgegen [1]). Wird nun, um den Charak-

1) Eine geistvolle Entwickelung des Wesens der Liebe überhaupt und der göttlichen insbesondere gibt Schoeberlein in dem Aufsatze über die christliche

ter des Christenthums zu bestimmen, in der Heiligkeit vorzugsweise das Moment der Liebe geltend gemacht, so geschieht dieß nicht, um das Moment der Gerechtigkeit auszuschließen, sondern weil gerade hierin ein Grundmerkmal des Christenthums liegt. Der alte Bund offenbarte die göttliche Heiligkeit — nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend — als Gerechtigkeit; der neue Bund offenbart sie — auch nicht ausschließlich, aber vorwiegend — als erbarmende Gnade. Nirgends im neuen Testament wird Gott schlechthin die Gerechtigkeit oder auch die Heiligkeit, wohl aber wird er schlechthin die Liebe genannt. Dieß geschieht nur im Christenthum und konnte nur im Christenthum geschehen, aber im Christenthum mußte es auch geschehen, und darum haben wir ein Recht, darin einen Grundcharakterzug des Christenthums zu sehen [1]).

Hiermit hängt ein Anderes zusammen. Die Abschwächung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit hat nach der Seite des Menschen nothwendig zum Correlat eine Abschwächung des ethischen Princips, eine Erschlaffung der Begriffe von persönlicher Verantwortlichkeit, Schuld und Strafbarkeit. Und da ich nun mehrfach das Christenthum als etwas Organisches bezeichne, organisch in sich selbst, organisch auch in seiner Verwirklichung: so fürchtet der Kritiker des Avenir, ich möchte eben jenen ethischen Charakter des Christenthums, die Momente der Selbstentscheidung, der individuellen Thätigkeit und Verantwortlichkeit, zu wenig beachten und das christliche Leben zu sehr betrachten wie etwas, das

Versöhnungslehre, Stud. u. Krit. 1845. 2. Hft. S. 283 ff. und in der Schrift: Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe. Stuttgart 1848.

1) Wie sehr man auf der einen Seite die Gerechtigkeit Gottes und auf der andern die volle Bedeutung der göttlichen Liebe anerkennen kann, beweist Augustin, der wahrlich wußte, was göttliche Gerechtigkeit, was Sünde und Schuld des Menschen sei, und doch in seinem Werke de trinitate das innere Verhältniß der göttlichen Personen und das Verhältniß Gottes zur Welt vorzugsweise aus dem Wesen der Liebe, als dem Grundwesen Gottes, ableitet. Siehe besonders de trinit. III, 13. IX, 2.

sich nur durch sympathetische Einflüsse, durch Gezogenwerden und Sichziehenlassen, ganz von selbst mache, mit Einem Wort als einen Naturproceß, bei dem der einzelne Christ und die christliche Menschheit ungefähr so werde und wachse wie eine Pflanze. Ich glaube ihn auch in dieser Beziehung zufrieden stellen zu können. Das Christenthum beruht mir durchaus auf der freien Gnade des persönlichen heiligen Gottes, d. h. auf einer schöpferisch herstellenden Mittheilung Gottes, die sich nicht wie eine Naturwirkung mit zwingender Nothwendigkeit, sondern auf ethischem Wege vollzieht, also auf Seiten des Menschen alles das voraussetzt, wodurch er sich als sittliche Persönlichkeit bethätigt und im vollesten Sinne sittlich verantwortlich ist. Aber eben weil dieß so ist, weil das Christenthum ganz auf freier Gnade beruht, die sich ethisch im Menschen verwirklicht, werden wir auch zweierlei anerkennen müssen. Einmal, daß wir nicht Alles, und gerade das Höchste und Beste nicht machen können, sondern als eine unverdiente Gabe empfangen müssen. Und dann, daß uns im Ursprung und Verlauf des christlichen Lebens eine göttliche und eine menschliche Seite entgegentreten, die sich harmonisch durchdringen müssen; und gerade darin, weil es sich hier um eine Wechselwirkung göttlicher und menschlicher Kräfte handelt, diese Wechselwirkung aber nicht eine zufällige sein kann, sondern eine gesetzmäßige sein und von einem alles belebenden Centrum ausgehen muß, finden wir im Gegensatz gegen Mechanisches und Magisches das Organische. Denn der Begriff des Organischen ist ja gewiß nicht bloß auf dem Naturgebiet, sondern auch auf dem ethischen gültig, und das Christenthum selbst gibt uns auch bestimmt genug die Anschauung des Organischen an die Hand, namentlich darin, daß es die Stellung des einzelnen Gläubigen zu Christo als Vereinigung der Rebe mit dem Weinstock, die Gemeinschaft aller Gläubigen aber als Leib Christi und ihr Verhältniß zu Christo als Einheit des Leibes mit dem Haupte darstellt.

11. Das Christenthum als Mittel.

Auch über diesen Punct haben wir noch in aller Kürze mit dem Beurtheiler im Avenir zu verhandeln. Dieser in gewissen Grundanschauungen einverstandene Gegner erkennt zwar an, daß die Idee der Einheit Gottes und des Menschen in Christo das Fundament des Christenthums sei, bemerkt aber dabei, es komme nicht sowohl auf die Idee an sich, als vielmehr auf deren Realisirung an. Dieß führt ihn auf den Gedanken, das Charakteristische des Christenthums liege in der rechten Art der Verwirklichung der Einheit des Menschen mit Gott, oder noch näher darin, daß es dafür das wahre Mittel sei. So faßt er das Christenthum wesentlich als Weg oder als Mittel auf, und in Erwägung, daß Mittel und Weg ihre Bedeutung verlieren, wenn Zweck und Ziel erreicht sind, sagt er ausdrücklich: „im Himmel wird die ganze Ordnung der Dinge, die wir Christenthum nennen, nicht mehr existiren."

Hierin ist Wahres mit Falschem gemischt. Wahr ist, daß die Idee der Gotteseinheit im Christenthum ihre eigentliche Bedeutung nur hat als verwirklichte, als vollständige Lebensdurchführung, als Begründung des allein ausreichenden Heilsweges im Erlösungswerke. Falsch ist, daß deßhalb das Christenthum selbst nur als Mittel zu betrachten sei.

Das Christenthum ist zunächst ganz allgemeinhin Religion, und schon dieser allgemeinen Qualität nach darf es nicht als bloßes Mittel bezeichnet werden. Das Wesen der Religion ist nicht nach einer vorübergehenden Erscheinung, sondern nur nach dem zu bestimmen, was sich als Vollendung auf ihrem Gebiete darstellt. In diesem Sinne ist sie die innigste, auf unbegrenzter Ehrfurcht und voller Liebe beruhende Gemeinschaft des Geschöpfes mit seinem Schöpfer. Dieses Verhältniß, wie es für den Menschen das höchste, alles Andere dominirende, ja das allein absolute ist, so ist es auch seiner Natur nach nicht ein vorübergehendes, sondern ein ewiges. Was

aber absolut und ewig ist, kann nie bloßes Mittel, bloßer Durchgang sein. Der Sünde gegenüber wird die Religion allerdings Mittel, nämlich Mittel zum Zweck der Wiederherstellung, der Wiedervereinigung des Sünders mit Gott. Aber hört darum die Religion auf, wenn dieser Zweck erreicht ist? Fängt sie nicht vielmehr dann erst recht an, da nun die Gemeinschaft mit Gott in der That zur Verwirklichung gekommen?

Aber das Christenthum ist nicht bloß Religion, sondern die Religion, die wahre. Die wahre Religion ist es vor Allem in seinem Stifter, als dem, welcher in dem schlechthin normalen Verhältniß zu Gott stand. Denn wir werden doch nicht sagen wollen, es sei nicht auch in Christo Religion gewesen — Religion als innerste, volleste Gemeinschaft mit Gott? Vielmehr war Christus die persönlich gewordene Religion und wird in diesem Sinne der Anfänger und Vollender des Glaubens genannt. Können wir nun sagen, ihm sei die Religion, welche er in sich trug, nur Mittel gewesen und habe bei seiner Erhöhung aufgehört? Dieß zu behaupten, würde fast wie Blasphemie klingen. Indeß das, was er als Religion in sich trug und was er als solche stiftete, könnte ja Mittel gewesen sein, nicht zwar für ihn, wohl aber für uns. Nach Einer Seite allerdings, insofern das Christenthum Versöhnung, Wiederherstellung, Heilsweg ist. Nach einer andern Seite aber eben so gewiß auch nicht, insofern das Christenthum ein Verhältniß in sich schließt und begründet von nicht bloß relativer, sondern absoluter, von nicht bloß vorübergehender, sondern ewiger Beschaffenheit.

Wollen wir das Christenthum lediglich zum Mittel machen, so müssen wir auch Den dazu machen, der das Christenthum in Person ist. Nun hat sich zwar seine Liebe uns als Mittel dargeboten, weil dieß der opfernden und helfenden Liebe unveräußerliche Natur ist. Aber dürfen wir darum ihn selbst in der heiligen Schönheit und Majestät seiner Person als Mittel brtrachten? Nein, diese Persönlichkeit trägt ihren absoluten Werth in sich selbst

und würde, wie sie ihre innere Nothwendigkeit hat, so auch ihre unbedingte Geltung haben, selbst abgesehen von den Heilswirkungen, die von ihr ausgegangen sind. Sie veranschaulicht uns nicht ein Relatives, sondern ein Absolutes; das Höchste nicht nur, sondern das Vollkommene im Bereich der Menschheit. Aber auch die von dieser Persönlichkeit ausgegangenen Wirkungen begründen nicht ein vorübergehendes, sondern ein ewiges Verhältniß. Denken wir uns den Zweck Gottes bei der Sendung seines Sohnes möglichst vollständig erreicht, die Macht des Bösen in der Menschheit gebrochen, den Irrthum überwunden, die Empfänglichen erlöst, die Widerstrebenden gerichtet: wird dann nichts mehr von allem dem da sein, was wir Christenthum nennen? Gewiß wird noch viel da sein, ja es wird erst das Rechte da sein. Auch die verklärten Geister werden in Christo das Centrum, das dann erst recht hell leuchtende Centrum der göttlichen Wahrheitsoffenbarung haben. Auch die beseligten Sünder werden immer Begnadigte sein; der Unterschied zwischen dem Erlöser, der von keiner Sünde gewußt, und denen, die durch die Sünde hindurchgegangen, wird immer bleiben, und sie werden stets aus der Fülle dessen, der eine ewige Erlösung erfunden, Gnade um Gnade schöpfen. Auch die Bürger des himmlischen Reiches, die Glieder der triumphirenden Kirche, werden in dem, der schon in Knechtsgestalt sich als König bewährt, ihren jetzt erst in aller Machtvollkommenheit herrschenden König und ihr ewiges Haupt besitzen. Wenn aber das wirksam bleibt, was Christus schon in der irdischen Erscheinung als Prophet, Priester und König gewirkt hat, und wenn das darauf sich gründende Verhältniß ein unvergängliches ist, so wird ja wahrlich auch das Wesentliche des Christenthums bleiben, und es kann für eine höhere Ordnung der Dinge nicht die Rede sein von einem Aufhören des Christenthums, sondern nur von einer vollkommenen Verwirklichung desselben in höchster Verklärung. Was aber selbst als Ziel erscheint, darf nie bloß als Mittel aufgefaßt werden.

12. Schluß.

Man hat mit großem Ernst vor mir warnen zu müssen geglaubt; man hat freundlich auch mich selbst vor den Mängeln meiner Auffassungsweise gewarnt. Ich habe mich vertheidigt; aber ich habe mir daraus auch meine Lehren gezogen. Ich glaube nun auch meinerseits ein Recht zu einigen Warnungen zu haben, und will dieselben ertheilen, nicht als Ankläger oder Richter, sondern in brüderlicher Liebe.

Ihr, meine Freunde und Brüder, die ihr mich bestreitet oder mir den richtigeren Weg zeigen wollt, was verlanget ihr? Ihr verlanget, daß man nicht das Objective des Christenthums auflöse in willkürlich gemachtes Subjective; daß die Schrift, als festes prophetisches Wort, die sichere Norm bleibe für alles christliche Glauben, Erkennen und Leben; daß man nicht in der Schrift nur eine Verschiedenheit von Lehrweisen, sondern auch eine wohlgegründete Einheit der Glaubenswahrheit anerkenne; daß man diesen unabänderlichen Maßstab der Wahrheit auch an alle geschichtlichen Erscheinungen des Christenthums anlege; daß man dem Dogma seine Ehre gebe; daß man das Werk Christi nicht zurücksetze gegen die Person, die göttliche Gerechtigkeit nicht gegen die göttliche Liebe, das persönlich Ethische im Christenthum nicht gegen das Organische; daß man sich überhaupt auf dem Grunde des Glaubens und der Theologie halte, auf dem unsere Reformatoren sich gehalten haben.

Gut; alle diese Dinge im richtigen christlichen Verstande wollen auch wir. Aber wenn ihr uns vor dem *einen* Abwege warnt, so dürfen wir wohl auch euch vor dem *andern* warnen. Hütet euch, daß euch nicht unter der Hand das Objective zu einem bloß Äußerlichen erstarre; daß euch nicht die Schrift, statt lebendige Führerin zum lebendigen Christus zu sein, ein Christum zurückdrängendes Gesetz- und Regelbuch werde; daß ihr nicht, um die Einheit der Schrift sicher zu stellen, den Reichthum ihres indivi-

duellen Lebens verkennt und, indem ihr in Unkritik verfallet, der Hyperkritik Thür und Thor öffnet; daß ihr nicht in der Anwendung eines festen Maaßstabes auf die Erscheinungen der Kirche blinde Rücksichtslosigkeit mit klarer Einsicht verwechselt und durch Bethätigung eines unhistorischen Sinnes den widerhistorischen Sinn hervorruft! Nehmt euch in Acht, daß ihr nicht, den Werth des Dogma ins Absolute steigernd, einem leblosen Dogmatismus zur Beute werdet; daß ihr nicht, das Werk Christi hervorhebend, die Bedeutung seiner Person schmälert und dadurch dem Werke seine lebendige Grundlage und seinen ethischen Charakter entzieht; daß ihr nicht, die Gerechtigkeit Gottes und das persönlich Sittliche im Christenthum betonend, den eigentlichen Schlüssel zum Christenthum verliert und in eine mechanische, moralisirende, atomistische Auffassungsweise desselben hineingerathet! Sehet euch endlich vor, daß ihr nicht, auf die Reformatoren zurückgehend, das hintan setzet, was ein Hauptverdienst ihres Werkes war, die Wiederherstellung der wahren Rechte der christlichen Subjectivität, des Selbstglaubens und der Gewissensfreiheit gegenüber einem überspannten Objectivismus der Kirche und des traditionellen Dogmenthums!

Diese Güter auf dem Grunde, den auch die Reformatoren als den allein wahren anerkannt haben, treu zu pflegen, den geschichtlichen objectiven Gehalt des Christenthums nicht nur allseitig zu erforschen, sondern auch, ohne ihn durch Schmälerung oder Zuthat zu entstellen, mit dem rechten Geiste zu durchdringen, in seiner inneren Wahrheit zu erkennen und in lebensvoller Gliederung auszuprägen: dieß — so scheint es mir — ist die besondere, vornehmlich durch die Reformation gegebene Mission der deutschen Theologie, und diese Mission der Theologie ist wieder nur ein wesentlicher Bestandtheil von der Gesammtaufgabe des deutschen Geistes. In der Erfüllung dieser Mission muß die deutsche Theologie, fest auf dem rechten Grunde fußend und unverrückt das rechte Ziel im Auge, selbständig und ohne Beirrung fortfahren. Sie wird hierbei nicht das, was ihr Eigenthümliches ist, andern Nationen an=

maßlich aufdrängen, sie wird sich jedoch auch nicht aus der Bahn, die ihr Gott gewiesen hat, durch Verkennung oder ungerechte Urtheile hinausdrängen lassen dürfen. Sie wird aber zugleich wohl thun, mit der Kirche und Wissenschaft anderer Nationen, die auch wieder ihren eigenthümlichen Beruf haben, in Wechselwirkung zu treten. Und diese Wechselwirkung kann zuletzt nur zu gegenseitiger Förderung ausschlagen, weil im christlichen Leben nicht nur die Individuen, sondern auch die Völker den Beruf haben, in brüderlichem Verkehr sich zu ergänzen, zu beleben und an einander aufzuerbauen, damit endlich Alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden in Christo.

In gleichem Verlag ist erschienen:

Druck von Fr. Frommann in Jena.

K. ller